नवभारत

वर्ष २६

अंक बारावा

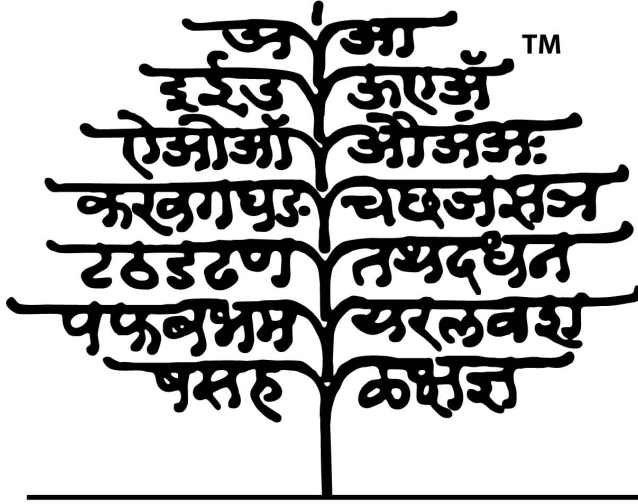
सप्टेंबर १९७३

रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे अंक बारावा

नवभारत

सप्टेंबर १९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर १८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्रा. हरीहर चंद्रशेखर घोंगे

ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची साधने

ज्ञानदेवादि भावंडांचा काळ मराठी साहित्याच्या संशोधकांनी ठरवून टाकला आहे. या कालखंडाला प्रमाण धरूनच त्या अनुरोधाने मच्छिंद्र, गोरख या नाथगुरूंचा कालखंड निर्धारित केला जातो. नाथांचा काळ ठरविताना डॉ० सुनीतिकुमार चॅटर्जी,[1] डॉ० कल्याणीमाल्लिक[2] यांनी मराठी परंपरा प्रमाण म्हणून मान्य केलेली आहे. सच्चिदानंद, विसोबाखेचर, नामदेव आणि जनाबाई या संतांचे नाममुद्रांवर असणाऱ्या अभंगातून ज्ञानदेवांचा जन्मशक ज्ञात होतो. पण ज्ञानदेवादि भावंडांच्या जन्मशकांची माहिती जनाबाईचे नावावर असणाऱ्या दोन अभंगातूनच मिळते. ज्ञानदेवादि भावंडांच्या जन्म-तारखा निर्धारित करण्याचा तोच एकमेव पुरावा होय. जनाबाईचा अपवाद वगळता निवृत्ति, सोपान, मुक्ता यांचे जन्मशक सांगणारे अन्य संतांचे अभंग उपलब्ध नाहीत. जनाबाईचे अभंग असे आहेत :

'शालिवाहन शके अक्राशे नव्वद । निवृत्ति आनंद प्रगटले ।। १ ||
त्र्याण्णवाच्यासाली ज्ञानेश्वर प्रगटले । सोपान देखिले शाण्णवात ।। २ ||
नव्याण्णवाच्या साली मुक्ताई देखिली । जनी म्हणे त्यांनी मात केली[3] ||३||

— या अभंगातून ज्ञानदेवांचा जन्म शक ११९३ आहे असा बोध होतो. पण वास्तविक ११९३ साली ज्ञानेश्वराचा जन्म झाला असे जनीने वर्तविलेले आहे.

जनाबाईंचा दुसरा अभंग कै. पांगारकरांनी ज्ञानदेवचरित्रात उद्धृत केला आहे. त्या अभंगातून 'सत्याण्णव साली ज्ञानदेव जाले । नव्याण्णवी देखिले सोपानदेव ॥' असा जन्मशक प्राप्त होतो. या परंपरेनुसार ज्ञानदेवांचा जन्म-

---

१. Origin. & development of Bengali Language & Literature Dr. S. K. Chatterjee p. 122

२. Siddha siddhanta paddhati.- Dr. Kalyani Mallik.

३. नामदेव गाथा— महाराष्ट्र शासन प्रत. जनाबाईचे अभंग- क्रमांक. ४१३.

शक ११९७ ठरतो. जनाबाईचे नाममुद्रेवर असणाऱ्या अभंगांची रचना सारखी आहे फक्त कालगणनावाचक शब्दांकनात फरक आहे.

या दोनही अभंगांचा विचार करता असे दिसते की जनाबाईचे काल-खंडात ज्ञानदेवादि भावंडांच्या दोन जन्मपत्रिका ज्ञात असाव्यात. शके ११९३ या कालखंडाशी सुसंगत असणारी परंपरा जनाबाई शिवाय अन्य संतांना ज्ञात असावी असे सिद्ध करणारी प्रमाणे नाहीत. शके ११९३ ही तिथी ज्ञानदेवांचे चरित्रबांधणीला त्यातल्या त्यात सुसंगत व सोयीची आहे. पण मराठी संशोधकांनी तीच त्याज्य ठरविलेली आहे. जनाबाईंच्या अभंगाची साक्ष प्रमाणभूत ठरू शकत नाही. त्याची कारणे देता येतात.

जनाबाईची साक्ष

जनाबाईच्या दोनही अभंगातील 'साल' हा कालगणनावाचक शब्द– जनाबाईचे काळाशी विपर्यस्त आहे. कारण दक्षिणेकडे 'साल' या 'फसली– सालाची' कालगणना शहाजहान बादशहाच्या अमलात प्रारंभित झाली. उत्तरेला ती अकबराने प्रारंभित केली.[1] तत्कालीन कालगणनेची पद्धती लक्षात घेता शक आणि संवत्सराचा निर्देश करूनच कालाची नोंद ठेवणारे अभंग अथवा ओव्या उपलब्ध आहेत. जनाबाईचे अभंगात शक संवत्सराचा मेळ घातलेला नाही. जनाबाईचे नावावर हे दोनही अभंग प्रक्षिप्त असावेत. कारण जनाबाईच्या नाममुद्रेवर काही अभंग प्रक्षिप्त आहेत तेही सिद्ध करता येते. विशेषतः कबीराचा निर्देश आणि सेनामहाराजांचे चरित्र जनीकडून घडलेले नसावे.

'तुरका घरी सेले विणी । म्हणे नामयाची जनी[2] । असे ज्यावेळी जनीने म्हटले असते त्यावेळी ते कबीराला उद्देशून असते. जनाबाईचे नावावर संत सेना महाराजांचे चरित्र आहे. त्या अभंग चरित्रात 'सेना न्हावी भक्त भला । तेणे देव भुलविला ॥ असा प्रारंभ असून 'जनी म्हणे न्हावी झाला' अशी अंती नाममुद्रा आहे.[3]

---

१. ज्योतिर्मयूख– कै. मोघे. १९५०. पान. ९.

२. जनाबाईचे अभंग २३७. ('कबिराच्या बैसोनी पाठी । शेला विणितां सांगे गोष्टी ।' हा अभंग जनाबाईचा असावा असे सिद्ध करण्यास पुरावा नाही म्हणून हा अभंग उद्धृत केलेला नाही).

३. जनाबाईचे अभंग– ४१४.

अनुक्रमणिका

जनाबाई, कबीर आणि सेनामहाराजांच्या काळाचा ताळमेळ जमविणे अशक्य असते. कबीराचा कालखंड संशयाचा आधार देऊन जनीच्या कालखंडात ओढता येईल. पण सेना महाराजांचा कालखंड मराठी परंपरेने जनाबाई नंतर ठरविले आहे.

कबीरांचा कालखंड

कबीरकालखंडाविषयी हिन्दी साहित्य संशोधकांत मतैक्य नाही. या कालखंडाविषयी मांडलेल्या विभिन्न मतांचा गोषवारा सांगून श्री. परशुराम चतुर्वेदी यांनी संवत् १४२५ म्हणजेच शके १२९० कबीराचा जन्मशक ठरविलेला आहे.[1] नामदेव-जनाबाईंना त्यातल्या त्यात निकट असणारी कालमर्यादा म्हणून हाच शक मान्य करावा लागेल. अर्थात ही कालमर्यादा मान्य केली तर शिकंदर लोदीच्या कारकीर्दीतून कबीरांचे संपूर्ण जीवन पूर्णांशाने उणे करावे लागते, कारण शिकंदर लोदीचा कालखंड शके १४१० पासून आरंभ होतो. या काळात कबीरांचे जीवन समाविष्ट करण्यासाठी त्यांना किमान १२० वर्षांची आयुर्मर्यादा द्यावी लागते. जनश्रुतीच्या प्रमाणाने श्री. चतुर्वेदींनी ठरविलेला कबीराचा कालखंड स्वीकृत होण्यासारखा नसला तरी जनाबाईंच्या काळखंडाला हा मर्यादारंभ सर्वांत जवळचा आहे म्हणूनच तो स्वीकृत केलेला आहे.

शके १२९० मध्ये कबीरांचा जन्म झाला असे गृहीत धरता, नर्मदेच्या दक्षिणेला साधक म्हणून संतमंडळात त्यांची जी ख्याती दुमदुमली त्यावेळी ते वयाने प्रौढ असावेत असे गृहीत धरावे लागते. आणि ही भगवत् कृपा ऐन उमेदीत त्यांना लाभली असे जरी लक्षात घेतले तरी शके १३२० चे सुमारास कबीरांची कीर्ती जनाबाईंचे परिसरात दुमदुमली असावी असे म्हणावे लागते.

जनाबाईंचा कालखंड

जनाबाईचा कालखंड ठरविता यावा असे कोणतेच प्रमाण उपलब्ध नाही. म्हणून नामदेवांच्या कालखंडाच्या अनुमानाने जनाबाईचा काळखंड ठरवावा लागतो. नामदेवांना भक्तीची उपरती त्यांच्या उतार वयात झाली. नामदेव आणि जनाबाई यात वीस ते पंचवीस वर्षांचे अंतर गृहीत धरता जनाबाईचा जन्म शके १२१७ चे दरम्यान झाला असावा असे ठरविता येते. कारण 'अधिक ब्याण्णव गणित अकराशते । प्रभव संवच्छर शालिवाहन शके ॥' असा एक

---

१. उत्तरी भारत की संतपरंपरा: परशुराम चतुर्वेदी, परिशिष्ट, क.

अनुक्रमणिका

अभंग नामदेवांचे आत्मवृत्तपर अभंगात अंतर्भूत आहे.[१] त्यावरून नामदेवांचा जन्म शके ११९२ प्रभव संवत्सरात झाला असे म्हणता येते. ११९२ शकात प्रभव संवत्सर नव्हते. पण जन्मपत्रिकाकाराने बार्हस्पत्य संवत्सर सांगताना ११९२ शकाच्या ऐवजी ११९२ संवत् कल्पून गणिताने प्रभव संवत्सर सांगितला असावा असे वाटते. कारण ११९२+९÷६० = १ शेष या रीतीने प्रभव संवत्सर येतो. नामदेवांचा जन्मशक बरोबर असावा असे ठरते. 'नामा ज्ञानदेव राहिले बाहेरी। माळिया भीतरी देव गेला[२]। अशी अनुभूती सांगणारे संत सावता महाराज 'शके बाराशे सत्रा शालिवाहन शक। मन्मथ नाम संवत्सर' या अभंगांतर्गत निर्देशावरून नामदेवाचे समकालीन ठरतात. 'तन पतनानंतर मन कुठे लीन होते याचा शोध जयदेवनामदेवादि भक्तांनी घेतला नाही[३]' असे ज्यावेळी कबीर म्हणतात त्यावेळी कबीरांचा कालखंड नामदेवानंतर ठरवावा लागतो. तात्पर्य नामदेवांचा कालखंड ११९२ शकात निर्धारित करण्यास त्यांच्या अवतीभवती असणाऱ्या संत मंडळांचा काळ या शकाशीच सुसंगत ठरतो. या काळानुसार जनीचा काळ ठरवून त्याचा अंदाज १२१७ शकाचे आसपास घेता कबीरांचा साधकाच्या भूमिकेतील ऐश्वर्याचा कालखंड आणि जनाबाईचे जीवन यांत एका शतकाचे अंतर पडते. कारण कबीरांच्या ऐन उमेदीत जनाबाईचे वय शंभरी ओलांडून गेले असते आणि जनाबाईच्या अभंगाचा निर्देश लक्षात घेता कबीर जनाबाईचे पूर्वकालखंडात झाले असावेत असा बोध होतो. सेना महाराजांचा कालखंड मराठी संशोधकांनी शके १३७० चे दरम्यान ठरविलेला असल्यामुळे सेना महाराज आणि जनाबाई या दोन साधकातील काळाचे अंतर अधिक वाढलेले असते. दुसऱ्या परंपरेप्रमाणे सेना महाराज हे बांधवगढच्या नरेशांचे आश्रित होते हा श्री पंडितांचा मुद्दा मान्य केला तर त्यांचा कालखंड शके १४७६ चे दरम्यान ठरवावा लागतो.[४] म्हणजेच सेना महाराज आणि कबीर यांचे संदर्भ असणारे अभंग नामदेवशिष्या जनाबाईने रचलेले नसून सेनोत्तर काळातील जनी नावाच्या कुणा शिष्याने वा शिष्यीणीने रचलेले आहेत असे ठरते. जनीजनार्दन नावाचे जे साधक पाटांगणपरंपरेत होऊन

१. नामदेव गाथा, म. शा. प्रत, अभंग १२४०.

२. सकल संतगाथा-आवटे प्रत–सावतामाळी यांचे अभंग. क्र. १२

३. भक्तिका विकास. डॉ. मुंशीराम शर्मा. १९५८. पान ४२८ वर उद्धृत.

४. उत्तरभारतकी संतपरंपरा– 'श्री. बी. एस्. पंडितांचे उल्लेखित मत' पान. २३२

गेले त्यांच्या कांही रचना जनी या नाममुद्रेवर असाव्यात असे वाटते. या संपूर्ण साक्षीचा अर्थ असा होतो की ज्ञानदेवादि भावंडाचे जन्मसाल सांगणारे अभंग नामयाच्या जनीचे नसून जनी नावाच्या कुणा अन्य व्यक्तीने पंधराव्या शकांत केलेले ते अभंग असावेत. त्यामुळे ते विश्वसनीय नाहीत. जनाबाईच्या अभंगातील साल हा कालविपर्यस्त शब्द, जनाबाईने कबीरादि संताविषयी काढलेले उद्गार आणि ज्ञानदेवादी भावंडाच्या दोन जन्मपत्रिका यांच्या पार्श्वभूमीवर ते दोनही अभंग त्याज्य ठरतात. सच्चिदानंदबाबा, विसोबाखेचर आणि नामदेव या संतांनी ११९७ शकाची तारीख नोंदविली आहे. पण या संतांचे अभंगातून ज्ञानदेवांचाच जन्मशक ज्ञात होतो. त्यांच्या भावंडांच्या जन्मतारखा ज्ञात होत नाहीत. जनाबाईंचा अभंग वगळता निवृत्ति, सोपान, मुक्ताबाई यांच्या जन्मतिथी संतांना ज्ञात होत नाहीत.

संतांचे अभंग

'अधिक सत्याण्णव शके अकराशती। श्रावणमासतिथी कृष्णाष्टमी। नामा म्हणे पूर्ण ब्रह्म ज्ञानेश्वर। घेतसे अवतार आळंकापुरी।' असे नामदेव सांगतात. 'महाविष्णूचा अवतार। श्री गुरु माझा ज्ञानेश्वर। शके अकराशे सत्याण्णव। युवा संवत्सर नाम। विश्व तारावया आले। खेचर वंदितो पाउले।' असे विसोबांचे स्मरणात आहे. सच्चिदानंदाचे मताने 'श्री शालीवाहन भूपती। अकराशे सत्याण्णव मिती। युवानाम वत्सराप्रती। श्रावण कृष्ण अष्टमी। ज्ञानदेव नामे सृष्टी। श्री गुरु माझा मिरवितसे ॥' (या अभंगाच्या ओळी कै. पांगारकरांच्या ज्ञानदेवचरित्रातील ग्रंथातून घेतलेल्या आहेत.) या अर्थाचे अभंग संताचे गाथेत आढळत नाहीत. अभंगाची भाषा अत्यंत आधुनिक स्वरूपाची वाटते. पण या अभंगातील जन्मतारखात शक संवत्सराचे मेळ जमतात हे विशेष. ज्या रीतीने शक आणि संवत्सराचे उदाहरण नीट सोडविले जाते त्या रीतीने महानुभावीय ग्रंथातील, वा विवेकसिंधूतील शक संवत्सराचा मेळ नीट जमत नाही, हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. चक्रधरकालीन ग्रंथातील शक संवत्सर, वा विवेकसिंधूतील शक संवत्सर वराहमिहिराच्या गुंतागुंतीच्या रीतीने सुसंगत ठरतात. ज्ञानदेवकाळात वा नामदेवांचे काळात शक संवत्सराचा मेळ घालण्यासाठी बार्हस्पत्य रीतीचा प्रयोग होत नसावा. बार्हस्पत्य रीतीने (शकाचा अंक + १२ ÷ ६० = शेष संवत्सर) शक संवत्सराचा मेळ घालण्याची पद्धती १५ व्या शतकात आरंभ झाली असावी कारण रा. ग. हर्षे यांनी ज्ञानदेवी ग्रंथात ज्या निरनिराळ्या ज्ञानेश्वरीच्या हस्तलिखित पोथ्यांचा

काळ दिलेला आहे त्यातील शक संवत्सर वर दिलेल्या सुलभ रीतीने मांडता येतात. या मार्गाने विचार करता ज्ञानदेवांच्या जन्मतारखा सांगणारे अभंग त्यांच्या चरित्रकारांनी पंधराव्या शतकाचे सुमारास रचले असावेत कारण ज्ञानेश्वरीच्या पुनरुज्जीवनाच्या काळखंडाची मर्यादा पंधराव्या वा सोळाव्या शतकातच सुरु होते. राजवाडेंची ‘ मुकुंदराजी प्रत,’ ‘सच्चिदानंदी प्रत ’ आणि हर्षे संपादित ‘ सिद्धनाथ प्रत ’ या ज्ञानेश्वर कालखंडातील प्रती होत. (सिद्धनाथ प्रतीचा कालखंड शके १५७२ असावा असे मत डॉ. वि. भि. कोलते यांनी मांडलेले होते). सिद्धप्रत १२७२ या काळखंडातील असावी असे गृहीत धरले तर जवळ जवळ दोनशे सव्वादोनशे वर्षे ज्ञानेश्वरी लुप्त असावी. वा तो ग्रंथ वाळीत टाकला गेला असावा की काय अशी शंका येते. १५०६ शकात एकनाथांनी ज्ञानेश्वरी शुद्ध केली आणि त्यानंतरचे काळखंडात ज्ञानेश्वरीच्या अनेक हस्तलिखित प्रती उपलब्ध झाल्या. नामदेवांच्या काळानंतर झालेल्या संतांना ज्ञानदेवांचे विस्तृत चरित्र परिचित नसावेसे दिसते. जनाबाईनी देखील ज्ञानदेवादी भावंडांची महती वर्णन केलेली आहे. पण त्यांचे जीवनचरित्र सांगितलेले नाही. जनाबाईना ज्ञानेश्वरीचा परिचय होता असे दिसते. कारण ‘ गीतेवरी आन टीका । त्यांनी वाढियेली लोकां ॥ ’ असा तिच्या अभंगांत निर्देश आहे.

नामदेवांच्या पुत्रांनी ज्ञानदेवांचे चरित्र सांगितलेले नाही

संत चोखामेळा आणि बंका महाराज यांनादेखील ज्ञानदेवांच्या विस्तृत चरित्राची माहिती नसावी. चोखोबांना ज्ञानेश्वरीचा परिचय आहे. ‘ चोखा म्हणे श्रेष्ठ ज्ञानदेवी ग्रंथ ’ असे चोखोबा सांगतात. गोरोबांनी ज्ञानदेवांचा उल्लेख केलेला नाही. नरहरी, सावतामहाराज यांना ज्ञानदेवांचा केवळ नाम-मात्र परिचय आहे असे दिसते. संत सेनामहाराजांना ज्ञानदेवादि भावंडांचे महात्म्य ज्ञात आहे पण ते ज्ञानदेवीविषयी मात्र सांगत नाहीत. त्यावरून एक-नाथांचे काळापर्यंत ज्ञानदेवांचे विस्तृत चरित्र संतांना ज्ञात नव्हते असे दिसते. नामदेवांनी आदीच्या अभंगात जे ज्ञानदेवांचे चरित्र वर्णन केलेले आहे ते अभंग नामदेवांचेच असावेत असे म्हणावयास कोणताच आधार नाही, कारण त्या अभंगांवर नाममुद्रा नाहीत. (ज्ञानदेव चरित्रासंबंधीचा एक विस्तृत लेख-युगवाणीच्या एप्रिल-मे. १९७३ च्या अंकांत प्रस्तुत लेखकांने प्रसिद्ध केलेला आहे.) सत्यामळनाथांनी ज्ञानदेवांचे विस्तृत चरित्र सांगितले आहे. त्यातील

काही वेचे कै. पांगारकरांनी उद्धृत केलेले आहेत.[1] पण त्या वेचांची भाषा मात्र ज्ञानेश्वरांच्या कालखंडातील नाहीच पण तुकारामानंतरचे काळातील अत्याधुनिक व पंत कवींच्या परंपरेतील वाटते. सत्यामळनाथांचे ग्रंथांवर विश्वास ठेवता येत नाही कारण त्यात एकनाथोत्तर संतांचेही उल्लेख आहेत. त्यामुळे ग्रंथात कालाचा विपर्यास आहे. 'ज्ञानेश्वरांचे आत्मचरित्र' या संदर्भात ज्ञानदेवांच्या अभंगातून वा ज्ञानदेवीच्या ओव्यातून कै. पांगारकरांनी जे सांगितले[2] ते भाविकांना मननीय असले तरी इतिहासाच्या अभ्यासकांना मात्र ते निरर्थक वाटेल. ज्ञानदेवांचे आत्मचरित्र उपलब्ध नाही. तात्पर्य नामदेवांचे काळखंडापासूनच ज्ञानदेवांचे विस्तृत चरित्र संतांना ज्ञात नाही. आणि जनाबाई व संत चोखा यांचे काळानंतर जवळ जवळ दोनशे वर्षेपर्यंत ज्ञानेश्वरी ग्रंथ देखील हरवून गेल्यासारखा होता असे दिसते.

सच्चिदानंद बाबांनी ज्ञानदेवांचे चरित्र सांगितले असेही कै. पांगारकर सांगतात. पण हे सच्चिदानंद कोणते? याचा शोध घेणे आवश्यक आहे. कारण सच्चिदानंद नावाचे अनेक अधिकारी साधक वेगवेगळ्या परंपरेतून झालेले आहेत. डॉ. हर्षे यांनी ज्ञानदेवी ग्रंथात १७१२ शकातील चांगदेवमठातील प्रत निर्देशित केली आहे. त्या प्रतीत 'आदिनाथं गुरुं वन्दे दत्तात्रय जनार्दनं। जगन्नाथं चिदानंदं स्वास्वानंदवर्धनम्' अशी गुरुपरंपरा सांगणारा एक श्लोक उपलब्ध होतो.[3] त्यावरून सच्चिदानंद नावाचे कोणी भक्त जनार्दनाच्या परंपरेत होते असे दिसते. याच कालखंडात ज्ञानेश्वरीची पठणे पाठणे, आणि पारायणे प्रारंभ झालेली होती. ज्ञानेश्वरांनी सच्चिदानंदांना मृत्यूच्या दाढेतून सोडविले होते अशीही स्मृती भक्तांनी ठेवलेली आहे. याचा अर्थ असा की ज्ञानदेवीच्या पारायणाने वा ज्ञानदेवांच्या भक्तीने सच्चिदानंदांचे जीवावरील गंडांतर टळले असावे. ज्ञानेश्वराची आणि ज्ञानदेवीची कृपा लाभलेले सच्चिदानंद, जनार्दन परंपरेतील असावेत.

ज्ञानदेवांचे चरित्र सोपानाचे शिष्य प्रकाशनाथ यांनी द्रविड भाषेत म्हणजे तामीळ भाषेत सांगितले होते. 'नामदेवादिक संत। वर्णिती चरित्र

---

१. मराठी वाङमयाचा इतिहास. कै. पांगारकर– आवृत्ती. १९७२. पान. ३५८–३५९.

२. तत्रैव. पान ३६१-३६५.

३. ज्ञानदेवी. संशोधनसाहित्य– डॉ. रा. ग. हर्षे– पान १३.

अद्‌भुत । सोपानशिष्य प्रकाशनाथ । स्वद्रविड भाषेत वर्णितसे । जे द्रविड भाषा चरित्र । ते गुरुमुखे ऐकून पवित्र । ते यथामति समग्र । करु विस्तार मराठीत । ' अशी एक ओवी भक्तितत्त्वामृतातून रा. ग. हर्षे यांनी तळटीपेत उल्लेखित केलेली आहे.[१] या प्रमाणावरून एक शोध घेता येतो. तो हा की ज्ञानदेवांचे मूळ चरित्र प्रकाशनाथाने तामिळ भाषेत रचले आणि ते परंपरेने विस्तार होत होत मराठीत आले. ज्ञानदेवाच्या चरित्रातील महिष-वेदपठणाचा जो चमत्कार आहे अथवा अन्य चमत्कृती गोवलेल्या आहेत त्या गुरुपरंपरेने विस्ताराचा परिणाम म्हणून चरित्रात अंतर्भूत आहेत. मराठी भाषिकांना द्राविडीभाषेतील चरित्रातील कित्येक घटनांचा अर्थ लक्षात न आल्यामुळे कल्पनाशक्तीने ज्ञानदेवांच्या चरित्राचा विस्तार होत गेला. म्हसे आडनावावरून महिषाचा बोध झाला असावा.

नामदेवाचा अभंग

ज्ञानदेवांचा कालनिर्णय ठरविण्यासाठी नामदेवांचा अभंग प्रमाण म्हणून घेता येईल. कारण सच्चिदानंद नावाच्या अनेक साधकांपैकी ज्ञानदेवांचा कालखंड सांगणाऱ्या अभंगाचा कर्ता कोण हे ठरविणे अशक्य आहे. भाषेच्या निकषावरून कोणताच निष्कर्ष निघण्यासारखा नाही. ' खेचर वंदितो पाऊले । ' या ओळीवरून ज्ञानदेवांचा जन्मशक सांगणारा अभंग खेचरांनी रचला वा ज्ञानदेवांच्या चरित्रकारांनी खेचराचे नाव गोवून तो अभंग रचला हे ठरविता येत नाही. कारण सेनामहाराजांनी जवळ जवळ दोनशे वर्षांनी ' सेना घाली लोटांगण । वंदी चरण ज्ञानदेवाचे ' असे उद्‌गार काढलेले आहेत. म्हणून सच्चिदानंद वा विसोबा खेचर यांचे– त्या त्या संतांच्या अभंगातून उपलब्ध नसलेले कालनिर्णयाचे अभंग वगळून नामदेव हे सर्वात जवळचे म्हणून नामदेवांचा अभंग विचारात घ्यावा लागतो. पण नामदेवांचा अभंग स्वीकृत करण्यात काही अडचणी आहेत.

नामदेवांच्या नावावर जे समाधीचे प्रकरण आहे त्यात ' गोरा कुंभार सावता माळी । नामा तळमळी वत्सा ऐसे ॥[२] असा उल्लेख आहे. ज्ञानदेवांनी समाधी घेतली त्यावेळी उपस्थित असणाऱ्या संतवृंदात श्री सावता महाराज आहेत. पण सावत्यांच्या चरित्रकारांनी एका अभंगात ' शके बाराशे सत्रा

१. पूर्वोक्त पान ३३.

२. नामदेवगाथा, अभंग १०८९.

शालिवाहन शक। मन्मथ नाम संवत्सर। सावता पांडुरंग स्वरूपी मीनला। देह समर्पिला ज्याचा त्याने ॥' असा निर्देश केला आहे.

> नवज्वराला बळी पडलेल्या संत सावत्यांनी १२१७ शकात देह ठेवला ते सावतामहाराज शके १२१८ चे निर्वाणप्रसंगी ज्ञानदेवाच्या भेटीला आलेत ही बाब कीर्तनांतून शक्य होईलही. पण वास्तवात ते अशक्य आहे. म्हणून ज्ञानदेवांच्या निर्वाणासंबंधी शके १२१५ ची जी दुसरी परंपरा आहे. ती गृहीत धरावी लागते. शके ११९७ ते शके १२१५ ह्या कालखंडात अठरावर्षांचे ज्ञानदेव कोंडावे लागतात.

शके १२१५ हा ज्ञानदेवनिर्वाणकाल स्वीकृत करण्यात दुसरी आपत्ती आहे. समाधीचे प्रसंगी नामदेवांची नारा, विठा, गोंदा, महादा ही चारही जाणती नेणती अपत्ये जागा झाडण्यासाठी उपस्थित आहेत. 'नारा विठो गोंदा महादा पाठविला। झाडविली जागा समाधीची।' नामदेवांचा जन्म शके ११९२ मध्ये झाला हे जर गृहीत धरले तर समाधीचे काळी नामदेव तेवीस वर्षांचे होते. नाराचे वय दहा होते असे जरी किमान धरले तरी नामदेवाला वयाच्या तेराव्या वर्षी नारा झाला असे ठरवावे लागते. आणि नामदेवांना राजाईपासून तिच्या वयाच्या आठव्या नवव्या वर्षीच नारा झाला असे गृहीत धरावे लागते. हे अनैसर्गिक आहे.

ज्ञानदेवाच्या समाधीचे प्रसंगी जनाबाई उपस्थित नसावी; कारण तिच्या नावाचा उल्लेख संतांचे मांदियाळीत नाही. नामदेवांच्या प्रौढ वयातच जनाबाईचा आणि नामदेवांचा संबंध प्रस्थापित झाला. भक्तमंडळात नामदेवांची ख्याती झाल्यानंतर जनाबाई नामदेवांच्या परिवारात आली असावी असे दिसते. आणि नाराचा जन्म जनाबाई समोर झाला आहे. 'नामदेवा पुत्र झाला। विठो बारशासी आला। माझ्या जीवीच्या जीवना। नाम ठेवी नारायणा।' असा जनाबाईचा अभंग आहे. जनाबाईनी ज्ञानदेवादि भावंडाची जी स्तुतिस्तोत्रे गाईली आहेत. त्यावरून ज्ञानदेवांचे जीवन सरल्यानंतर जनीचा काळखंड आरंभित झाला असेही दिसते. समाधीचे प्रसंगी नामदेव उपस्थित नसावेत. ज्ञानदेवाची समाधीची काव्ये ही नामदेवांच्या भावुक अभिव्यक्तीतून ज्ञानदेवांच्या निर्वाणानंतर स्फुरलेली आहेत असे दिसते. 'ज्ञानदेवांची आदि' आणि 'ज्ञानदेवादी भावंडांच्या समाधी' ही प्रकरणे नामदेवविरचित 'आख्यान प्रकरणे' होत. ते नामदेवांचे रसाळ कीर्तन होते. ज्ञानदेवाच्या समाधीचे प्रसंगी नामदेवांच्या पुत्रांची उपस्थिती संशयास्पद आहे.

ज्ञानदेवांची वयोमर्यादा –

ज्ञानदेवांवर विशेष भक्ती असणाऱ्या भाविक मनाला अठरा वा बावीस वर्षाचे ज्ञानदेव कवटाळून ठेवण्यास अलौकिक सुख वाटत असते. 'बाळ छंदो बावीस जन्मे। तोडिली भवाब्धीची कर्मे' असा एक बाळछंदाचा अभंग ज्ञानदेवांचे अभंगगाथेंत आढळतो.[१] ज्ञानदेवांनी बावीसाव्या वर्षी देहसमाधी घेतली हे सांगण्यासाठी कै. पांगारकरांनी याच ओळी 'ज्ञानदेवचरित्रांत' दिलेल्या आहेत. पण या संपूर्ण अभंगाचा आशय लक्षात घेता या अभंगातून ज्ञानदेवांच्या देहसमाधीचा निर्देश नसून नामसमाधीचा निर्देश आहे. कारण 'तुझिचिया नामाची समाधी। कृपानिधी मज द्यावी।' असे ज्ञानदेव म्हणतात आणि ज्ञानदेवांवरील प्रीतीने 'बापरखुमादेविवरु तुष्टला। दान घे घे म्हणोनि बोळला' आहे. अशा रीतीने 'ज्ञानदेवे घेतले दान। हृदयी धरलिया ध्यान। समाधी बैसला निर्वाण। कथा कीर्तन करितु' ॥ बावीसाव्या वर्षी ज्ञानदेवांनी सांसारिक कर्मांचा त्याग केला असा या अभंगाचा अर्थ आहे. ज्ञानदेवांनी बावीसाव्या वर्षी देह समाधी घेतली असे या अभंगातून कुठेही ध्वनित होत नाही.

शके ११९७ ते शके १२१५ हीच जर ज्ञानदेवांची आयुर्मर्यादा असेल तर ज्ञानदेव केवळ अठरा वर्षे जीवित होते असे म्हणावे लागते आणि या अठरा वर्षाचे कालखंडात आचार्यापेक्षाही अधिक व्याप्त आणि प्रासादिक असणारे गीताभाष्य हजाराचे आसपास अभंगरचना, अमृतानुभवासारखा ग्रंथ त्यांचे प्रतिभेतून साकार झालेले दिसते. अतींद्रिय सामर्थ्यावर विश्वास असणाऱ्या कै. रा. द. रानडे सारख्या तत्त्वज्ञांनीही ज्ञानदेवांविषयी जे उद्‌गार काढलेत ते लक्षात घेण्यासारखे आहेत. 'पंधराव्या वर्षी त्यांनी एवढा मोठा अप्रतिम ग्रंथ लिहिला असेल असे समजणे कोणाही मानव प्राण्याच्या बाबतीत अशक्य वाटते. एकोणीसाव्या वर्षी देखील असा अजरामर ग्रंथ लिहिणे कठीण आहे.'[२] नामदेव चरित्रासंबंधी महाराष्ट्र शासन प्रतीत जो प्रस्ताव मांडला आहे त्यात 'त्यांचे पूर्वचरित्र वाटमारीत गेले असे मानले तर इतक्या अल्प कालावधीत, बाळपण वाटमारी, अनुताप, शरणागती अशा अनेक घटना एकत्रित घ्याव्या लागतात त्यामुळे त्यांचे चरित्रात असंभवनीयता येते[३]' असा नामदेवांना न्याय दिला

१. सकलसंतगाथा. आवटे प्रत. ज्ञानदेवमहाराजांचे अभंग क्र. ७५४.

२. मराठी संतवाङ्मयातील परमार्थमार्ग. खंड १– पान ६६.

३. नामदेव गाथा. म. शा. प्रत. प्रस्तावना.

आहे तसा न्याय ज्ञानदेवचरित्रकारांनी ज्ञानदेवांना दिलेला नाही. कारण ज्ञानदेवचरित्रकारांनी संशोधनापेक्षा चमत्कारांवर श्रद्धा ठेवली आहे.

ज्ञानदेवादी भावंडांविषयी आणि ज्ञानदेवी ग्रंथाविषयी समकालीन संतांनी जी भावना जपून ठेवलेली आहे ती लक्षात घेता नामदेव आणि जनाबाईचे कालखंडाअगोदर ज्ञानदेवाची जीवनयात्रा संपली होती असे दिसते. नामदेव विसोबा, जनाबाई या संतांनी ज्ञानदेवांना विष्णूचा अवतार म्हणून संबोधिले आहे. नामदेव म्हणतात 'अवतार हे चौघे झाले कैशापरी। सांगा आम्हा हरी उकलोनी॥' 'शिव तो निवृत्ती सोपान ब्रह्मस्थिती। ज्ञानदेव मूर्ति विष्णूची हो॥' 'सदाशिवाचा अवतार। स्वामी निवृत्ती दातार। महाविष्णूचा अवतार। सखा माझा ज्ञानेश्वर॥' अशी जनाबाईची श्रद्धा आहे. तशीच श्रद्धा ज्ञानदेवी ग्रंथाविषयी आहे. व्यक्तींभोवती अवताराचे वलय आणि ग्रंथाभोवती सिद्धीचे वलय निर्माण होण्यासाठी त्या व्यक्तींच्या चरित्राची विस्मृती व्हावी लागते. एककालीन संतांना ज्यावेळी ही व्यक्तिमत्त्वे अवतारी वाटतात त्याअर्थी ज्ञानदेवादी संतांची जीवनयात्रा संपून बराच कालखंड लोटून गेला असावा. नामदेव ज्ञानदेव या दोघांचे काळखंडात एका शतकाचे अंतर असावे.

ज्ञानदेवीतील काही ओव्यांचे आधारे कै. लक्ष्मणराव पांगारकरांनी ज्ञानदेवाचे आत्मचरित्र शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे.[1] ज्ञानदेवचरित्राचे संशोधक अजूनही पांगारकर परंपरेला चिकटून आहेत. पण एका ओवीच्या आधारे 'हे असो वनिता आपुली। कुरूप जरी जाहली। तऱ्ही भोगिता तेचि भली। जियापरी[2] 'असेही त्यांचे चरित्र सांगता येणे शक्य आहे. पण या ओवीवरून ज्ञानदेवांची भार्या कुरूप होती असे अनुमान बांधण्यापेक्षा ज्ञानदेवांना संसारसुखाचा अनुभव होता असे म्हणता येईल. अथवा सांसारिक भोगाची अनुभूती प्रगट करण्यासारखे त्यांचे वय होते असे म्हणावे लागते. 'न लावा चंदनु अंगी न घाला विझणवारा। हरिविणे शून्य शेजारु गे माये' अशी शृंगारिक अनुभूती अभंगातून प्रगट करणारे ज्ञानदेव वयाने प्रौढ असावेत असे मान्य करावे लागते.

ज्ञानदेवीचा कालखंड

नामा म्हणे ग्रंथ श्रेष्ठ ज्ञानदेवी। एक तरीं ओवी अनुभवावी॥'
असे नामदेव म्हणतात. नामदेवांचे काळांत गीतेवर सिद्धीचे वलय पसरले

१. मराठी वाङमयाचा इतिहास खंड-१. पूर्वोक्त. पाने. ३६१-३६५.

२. ज्ञानेश्वरी. अ. ३–२४.

अनुक्रमणिका

होते. त्याअर्थी हा ग्रंथ नामदेवाचे आधीच झाला होता असे दिसते. ज्ञानदेवीची रचना शके १२१२ मध्ये झाली अशा अर्थाची प्रसिद्ध ओवी ज्ञानदेवीच्या कांही प्रतीत उपलब्ध होते.

'शके बाराशे बारोत्तरे । तै टीका केली ज्ञानेश्वरे । सच्चिदानंद आदरे । लेखकु झाला ॥' अशी ती ओवी आहे. या ओवीचा संबंध ज्ञानेश्वरी लेखनाशी आहे. ज्ञानदेवाच्या जीवनाशी नाही हे लक्षात घ्यावे लागते. शके बाराशे बारोत्तरी. सच्चिदानंदांनी ज्ञानेश्वरी नावाची टीका हस्तलिखितात उतरवून घेतली असावी. कारण राजवाडेप्रतीत 'श्री सद्‌गुरुमुकुंदेन दत्ता ज्ञानेश्वरी शुभा ।' या अर्थाची श्लोकाची ओळ आहे. तीवरून मुकुंदराजांच्या काळखंडात ज्ञानेश्वरीची प्रत उपलब्ध होती असे दिसते. आणि ती त्यानी आपल्या विद्याधर नावाच्या शिष्याला दिली होती. विद्याधराचा शोध घेता मुकुंद-विद्याधर ही गुरुशिष्याची परंपरा कुठेच आढळत नाही. त्याअर्थी ही परंपरा आदिमुकुंदराजाशी संबंधित आहे असे दिसते आणि ते सिद्ध करता येते.[१] मुकुंदराजांनी विद्याधराला दिलेली प्रत सच्चिदानंद बाबांकडे आली. आणि तीच सच्चिदानंदानी शके बाराशेबारोत्तरी शुद्ध करून घेतली. कारण मुकुंदराज ते सच्चिदानंद यांत निदान पन्नास वर्षाचे अंतर पडते. या कालखंडात ज्ञानेश्वरीच्या पाठात अबद्धता निर्माण झाली असण्याची शक्यता आहे. या मुकुंदराजी प्रतीचे हस्तलेखन सच्चिदानंदांनी रामदेवरायांच्या कृपाछत्राखाली आणि महालयाच्या देवळात संपन्न केले. 'गोदावळीच्या कुळी, महाराष्ट्र मंडळात जेथे जगाचे जीवनसूत्र असणाऱ्या महालयेचे देऊळ आहे, जेथे श्रीरामचंद्र न्यायाने पृथ्वीचे पालन करीत आहे तेथे निवृत्तनाथाच्या सुतांनी महेश कुळांत जन्माला आलेल्या ज्ञानदेवांनी गीतेवर साज चढविला.' ही ओवी ज्ञानदेवीच्या लेखनस्थळाशी संबंधित आहे. हे स्थळ सच्चिदानंदबाबाचे काळी रामदेवराय यादवाचे अमलाखाली होते. सच्चिदानंदबाबा आणि रामदेवराय या दोघांची नावे ज्ञानदेवांच्या शिष्यमंडळांत आहेत.[२] त्याअर्थी ज्ञानदेव रामदेवरायांपेक्षा वयाने वृद्ध असावेत. गुरुपरंपरेत गुरु हा अनुभवाने, वयाने थोर असावा लागतो. १२१२ शकांत रामचंद्रदेव यादव वयाने प्रौढ असावा असे ठरविता येते. कारण

१. ज्ञानदेव-मुकुंदराज. प्रस्तुत लेखकाचा लेख. युगवाणी. सप्टेंबर. १९७३.

२. गुरु गोरखनाथ- रा. चिं. ढेरे. पान. १५५.

याच कालखंडात त्याचे राज्य अल्लाउद्दिनाने खालसा केले. शके १२१२ चे एका पत्रान्वये याच शकात रामदेवरायांचे राज्य खालसा झाल्याचे प्रमाण उपलब्ध होते. 'शाके सूर्य दिवाकरे परिमितं, संवत्सरे विकृते। मासे भाद्रपदे तिथे वसुमते। वारेच भूमोसुते। यस्मिन् यादव वाणेभूषणमणे रामस्यराज्यांगता। प्राप्नो राज्य मलावदिनृपवरो म्लेच्छादि वौषोद्भुवा।' हे तारखेसि तुरका अलावद्दीन राज्य घेतले. हे पत्र शके १२१२ विकृत संवत्सराचे आहे.[1] भाद्रपदाचे आधीच ज्ञानदेवीचे लेखन पूर्ण झाले असावे. रामचंद्रदेव यादव ज्ञानदेवोत्तर काळात राज्यारूढ असावा; कारण रामदेव यादव जर ज्ञानदेवांचे काळात असते तर निवृत्तिनाथांचा आणि श्रोत्यांचा अनुनय करताना राजसत्तेविषयी दोन गौरवास्पद ओव्या ज्ञानदेवीत आरंभीच अवतीर्ण झाल्या असत्या. दुसरे असे की 'तेथ म्हणे श्री विश्वेशरावो। हा होईल दानपसावो। येणे वरे ज्ञानदेवो। सुखिया झाला ॥१८०१॥ येथेच ज्ञानदेवीची समाप्ती झाली आहे. 'ऐसे युगी वरीकळी। आणि महाराष्ट्र मंडळी। या नंतरच्या ओव्या सच्चिदानंद बावांच्या आहेत असे दिसते. कारण 'पुढती पुढती पुढती। इया ग्रंथपुण्यसंपत्ती। सर्वसुखी सर्वभूती। संपूर्ण होईजे।' १८०९॥ या ओवीवरून ते लक्षात येते. शके १२१२ हा ज्ञानदेवीच्या पुनर्लेखनाचा काळ आहे. महालयाच्या देवळात पूर्वी ज्ञानदेवांनी आणि सांप्रत सच्चिदानंदांनी ज्ञानदेवीला जन्म दिला. ज्ञानदेवांच्या जयंतीचे दिवशी म्हणजे कृष्णाष्टमीला सच्चिदानंदानी ज्ञानेश्वरी हातावेगळी केली असावी कारण ज्ञानेश्वरीच्या सच्चिदानंद प्रतीत रामदेवांना क्षितीश म्हणून गौरविले आहे. त्याअर्थी हा काळ तुर्कस्वारीचे अगोदरचा असावा. उपलब्ध पत्रानुसार रामचंद्रदेव भाद्रपदानंतर तुर्कांचा मांडलिक झाला असे ठरते.

ज्ञानदेवांच्या कालखंडाची उपलब्ध साधने, ज्ञानदेवांचे आयुर्मर्यादेवर प्रकाश टाकण्यास अपूर्ण आहेत. ज्ञानदेवांचे चरित्राची बांधणी पंधराव्या शतकात प्रारंभित झाली, त्यामुळे त्यांच्या जीवनाची विस्मृती पडली आणि लोकोत्तर घटनांनी भरलेले ज्ञानदेवांचे चरित्र निर्माण झाले. वारकरीपंथात नामदेव आणि ज्ञानदेव यांची जवळीक साधण्याचे निरोगी हेतूने काही वारकरी कीर्तनकारांनी आपल्या पदरचे अभंग नामदेवाचे अभंगात घातलेत. अशा रीतीने नामदेवांच्या अभंगगाथेतून हे दोन संत समकालीन वाटतात. पण ज्ञानदेवांच्या गुरुपरंपरेचा विचार करता ज्ञानदेव ते नामदेव यात काळाचे बरेच अंतर पडते.

१. भा. इ. सं. मंडळ. शके १८४८ आषाढ– आश्वीन. वा. अ. बाबडेंकरांचा लेख.

ज्ञानदेवांचे अभंगात नामदेवांचा उल्लेख नाही. नामदेवांचे अस्सल म्हणून ठरणारे अभंगातून ज्ञानदेवचरित्राचा उल्लेख नाही. ज्ञानदेवांची थोरवी गाईलेली आहे.

ज्ञानदेवांची गुरुपरंपरा

ज्ञानदेवांची गुरुपरंपरा ज्ञानदेवीतून उपलब्ध होते. ज्ञानदेवांच्या अभंगात देखील गुरुपरंपरा मांडलेली आहे. पण त्या अभंगातील भाषा ज्ञानदेववळणाची नाही.

'तो मत्स्येन्द्र सप्तशृंगी। भग्नावयव चौरंगी। भेटला की तो सर्वांगी। संपूर्ण झाला ॥ मग समाधि अव्यया। भोगावी वासना यया : ते मुद्रा श्रीगोरक्ष राया। दिधली मीनीं ॥' या ओव्यांवरून मत्स्येन्द्र, चौरंगीनाथ, मीननाथ आणि गोरक्षनाथ या शिष्यपरंपरेत गहिनी आणि निवृत्तींचा अंतर्भाव होतो.

शके ११९७ ते १२१८ ही ज्ञानदेवांची आयुर्मर्यादा स्वीकृत करण्यात ते नाथपंथीय परंपरेपासून दूर जातात. काळाचे अंतर बुजविण्यासाठी डॉ. पी. सी. बागची म्हणतात की गहिनीनाथांना गोरक्षांचा प्रत्यक्ष अनुग्रह नसावा. कारण गोरखनाथांचा कालखंड. शके १००० चे आसपास ठरवावा लागतो. या कालखंडानुसार गोरखनाथ आणि गहिनीनाथ यांत दीड शतकाचे अंतर गृहीत धरल्याशिवाय गहिनीनाथ आणि निवृत्तिनाथ यांना समकालीन ठरविता येत नाही. गोरखनाथांचा कालखंड ठरविण्याची अप्रत्यक्ष प्रमाणे उपलब्ध आहेत.

मत्स्येंद्रांचा कालखंड

मत्स्येंद्रनाथांचा कालखंड ठरविण्याचे एकमेव प्रमाण अभिनवगुप्ताचा तंत्रलोक हा ग्रंथ होय. या ग्रंथात अभिनवगुप्तांनी 'तान्मे स मच्छन्दविभुः प्रसन्नः' अशा गौरवाने मत्स्येंद्राचा उल्लेख केला आहे.[१] त्यांनाच 'सकलकुल-शास्त्रावतारकतया प्रसिद्धः' असेही म्हटले असून 'मच्छन्द एव परमेश्वरसमावेश शालित्वात् प्रभुः' असे संबोधिलेले आहे. तत्पूर्वी एका श्लोकांत, 'भैरव्या भैरवात्प्राप्तं योगं व्याप्य ततः प्रिये। तत्सकाशात्तु सिद्धेन मीनाख्येन वरानने ॥ कामरूपे महापीठे मच्छन्देन महात्मना ॥' अशा ओळी आहेत. तंत्रलोकावरून दोन प्रमाणे प्राप्त होतात. मत्स्येंद्र हे कौलज्ञाननिर्णयाचे उद्गाते होते व

१. तंत्रलोक मुकुंदरामशास्त्री संपादित काश्मीर संस्कृत ग्रंथावलीतील ग्रंथ पान. २४-२५

त्यांचा जन्म कामरूपात म्हणजेच आसामात झाला होता. अभिनवगुप्ताचे आधीचे कालखंडात त्यांची कारकीर्द झालेली असावी. त्यामुळेच अभिनवगुप्तांनी त्यांना- 'प्रती परमेश्वर' असे विशेषण लावलेले आहे. दुसऱ्या प्रमाणाने मत्स्येंद्र आणि मीन ही दोन वेगळ्या व्यक्तींची नामाभिधाने असावीत असे वाटते. तंत्रलोकाच्या टीकाकाराने मत्स्येंद्र आणि मीन ही दोन वेगळी व्यक्तिमत्त्वे दाखविलेली आहेत. तसाच निर्देश ज्ञानदेवांच्या ओव्यांतही आहे. हठयोगपरंपरेत मत्स्येन्द्र, शबर, चौरंगी, मीन, गोरक्ष, अशीच परंपरा दिलेली आहे.[1] गोरखनाथांनी योगविषयक ग्रंथात आपल्या गुरूचे नाव मीननाथ असेच सांगितलेले आहे.[2] ('मीननाथोऽपि सच्छिष्यं प्रत्युवाच समाहितः') याच प्रकरणांत 'आकुल आदिनाथांचाही' उल्लेख आहे तो मत्स्येंद्राला उद्देशून असावा, कारण मीननाथांनी स्वतः पुढच्या श्लोकात 'उमाशंकर पुत्रोऽहं मीननाथो मुनीश्वरः' असे म्हटले आहे. गोरखोपनिषदात मत्स्येन्द्रांच्या पुत्राचा निर्देश आहे पण त्यांचे नाव नाही. प्रबोधचंद्र बागची यांनी मत्स्येंद्र आणि लुईपा ही दोन व्यक्तिमत्त्वे एकच होती याविषयी समाधानकारक प्रमेये मांडली असताही श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी ती नाकारली आहेत. कौलज्ञाननिर्णय या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतून मत्स्येंद्र आणि लुईपा ही नामाभिधाने एकाच व्यक्तीची होती याविषयी डॉ. बागची ह्यांनी खात्री करून दिलेली आहे. बागचींचे विधान नाकारण्यात अर्थ नाही. डॉ. कल्याणी मल्लिक ह्यांनी देखील लुई शब्दाचा अर्थ सांगून 'In Bengal a small fish catching contrivance made of cane is known as Lui which may also account for the name Luipa as the catcher of fish with a Lui.[3] लुईपा आणि मत्स्येंद्र या नावाचे ऐक्य प्रस्थापित केलेले आहे. अभिनवगुप्तांच्या कालखंडात मत्स्येंद्रांभोवती ईश्वरीलीलेचे वलय निर्माण झाले होते. अभिनवगुप्ताचा कालखंड त्यांच्या ग्रंथाचे अनुरोधाने शके ९४० चे आसपास ठरविला जातो. ईश्वरीवलय निर्माण होण्यासाठी निदान एक शतकाचा कालखंड उलटून जाणे आवश्यक असते. त्याअर्थी मत्स्येन्द्र अथवा लुईपा यांचा कालखंड शके ८४० चे दरम्यान ठरवावा लागतो. तो

१. कौलज्ञाननिर्णय. प्र. चं. बागची. पान. २८. गुरु गोरक्षनाथ– रा. चिं. ढेरे - पान. १२४

२. सिद्धसिद्धान्तपद्धती. डॉ. कल्याणी मल्लिक. योगविषयः प्रकरण

३. तत्रैव. पान. १५.

कालखंड शके ८४० नंतरही ठरू शकेल. शके ८४० ते शके ९४० या कालखंडात मत्स्येंद्र, चौरंगीनाथ आणि मीननाथ या व्यक्तींचा कालखंड बसविण्यासाठी कोणत्याच सिद्धाला शतकापेक्षा जास्त दीर्घायु देण्याची गरज नसते. अभिनवगुप्तांनी गोरखनाथांचा उल्लेख केलेला नाही. त्याअर्थी गोरखनाथ अभिनवगुप्तोत्तर कालखंडात ठेवावे लागतात. अभिनवगुप्तांनी मच्छेंद्राचा परमेश्वरस्वरूपात गौरव केला असला तरी तंत्रलोकात मीननाथांचा केवळ 'वरानन' असाच उल्लेख आहे. त्याअर्थी मीननाथ आणि अभिनवगुप्त ही दोन एककालीन व्यक्तिमत्त्वे असावीत. गोरखउपनिषदात मत्स्येन्द्राच्या पुत्राचे नाव गाळलेले आहे ते कदाचित नामसादृश्यामुळे असावे. कौलज्ञाननिर्णयातील १९, २०, २१ ही पटले मीननाथांचे नावावर आहेत अन्य पटले मात्र मच्छिंद्रनाथाच्या नावावर आहेत. अकुल वीरतंत्र (अ) प्रकरणात 'मच्छन्दपादकेभ्यो नमः' असा आरंभी उल्लेख असून पुन्हा मीननाथांचा अंती उल्लेख आहे. 'अनिष्ठ बुध निरंजन। आदि अनादि मीन। मच्छेन्द्र चौरंगी गहन। भूचर जती।' या योगवासिष्ठातील ओवीतून ही दोन वेगळी व्यक्तिमत्त्वे असावीत असे दिसते.[1] काळाच्या ओघात मत्स्येन्द्र मीन ही व्यक्तिमत्त्वे एक झालीत आणि बाराव्या तेराव्या शतकात गोरखनाथ आणि मत्स्येंद्र यांचे नाते प्रस्थापित झाले. नाथलीलामृत ग्रंथात मच्छिंद्रांना मेननाथ अथवा मीननाथ नावाचा पुत्र होता अशी माहिती प्राप्त होते.* पण हा ग्रंथ शके १७५६ मध्ये तयार झाला आहे. आणि ग्रंथ प्रामुख्याने गोरखनाथांच्या चरित्राभोवती गुंफलेला असल्यामुळे मीननाथ गोरखनाथांपेक्षा वयाने लहान दाखविलेले आहेत. नाथांचा कालखंड आणि नाथांच्या लीला वर्णन करणाऱ्या ग्रंथाचा कालखंड यात कित्येक शतकांचे अंतर असल्यामुळे नाथांची चरित्रे स्मृतिपटलावरून काहीशी पुसट झाली असण्याची शक्यता आहे. गोरखबानी हा ग्रंथ देखील बाराव्या शतकानंतरचा ग्रंथ असल्यामुळे त्या ग्रंथात गोरखनाथ आणि मत्स्येंद्र ह्यांचाच संबंध प्रस्थापित झालेला दिसतो. तात्पर्य मत्स्येन्द्रनाथ आणि मीननाथ ही दोन वेगवेगळी व्यक्तिमत्त्वे होती हे

१. रा. चिं. ढेरे उल्लेखित ओव्या. पूर्वोक्त ग्रंथ. पान. ७५.

*. मैनावती या नावावरून ती मीननाथाची अनुयायी असावी असे दिसते. गोरखांचा संबंध मत्स्येन्द्रनाथाशी नसून मीननाथाशी आहे. गिरिधरस्वामीच्या समर्थप्रतापात मच्छिंद्र मीन यांचा वेगळा उल्लेख आहे. 'मच्छिंद्रमीन गोरक्षेब्रह्मरस जेविले।

सिद्ध करण्यास प्रमाणे आहेत त्याअर्थी ज्ञानदेवीतील ओव्यांतील गुरुपरंपरा विश्वसनीय आहे असे समजते.

मत्स्येंद्र गोरखनाथ यांचे कालखंडातील दुवा मीननाथांचे अस्तित्वाने सांधला जातो. अन्यथा लुईपा अथवा मत्स्येंद्र आणि गोरखनाथ यांचे काळात जवळ जवळ १६० ते २०० वर्षांचे अंतर पडते. गोरखनाथ मीननाथांचे शिष्य असावेत.*

लुईपाचा कालखंड

लुईपा धर्मपालाचे लेखक होते असे विधान राहुल सांकृत्यायन यांनी केलेले आहे.[1] धर्मपालाचा कालखंड लक्षात घेता लुईपा अथवा मत्स्येन्द्र यांना शके ७०० ते ८०० चे दरम्यान ठेवता येते. साधक म्हणून मत्स्येंद्राचा कालखंड शके ८८० पर्यंत रेटता येतो. अभिनवगुप्त आणि मत्स्येंद्रनाथ यात अशा रीतीने अंतर पडते. या पन्नास ते १०० वर्षांचे कालखंडात मत्स्येन्द्राभोवती ईश्वरीवलय निर्माण होऊ शकते. डॉ. सुनीतिकुमार चॅटर्जी यांनी बंगाली वाङमयाच्या ग्रंथात दुसरी परंपरा सांगितलेली आहे. त्या परंपरेच्या आधारे दीपशंकर नावाचा भिक्षु लुईपांच्या समकालीन असून हा दीपशंकर वयाच्या ५८ वर्षी शके ९६० चे सुमारास तिबेटमध्ये गेला. या परंपरेप्रमाणे दीपशंकराचा जन्म शके ९०२ मध्ये ठरतो. आणि लुईपांचा कालखंड शके ९०० चे अगोदर ठरविता येतो. दीपशंकराचा कालखंड फारसा विश्वसनीय नाही असे डॉ. बागची यांनी कौलज्ञाननिर्णय ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत आपले मत नोंदविले आहे. दीपशंकर हा १०३८ इ. स. चे ऐवजी १०३८ संवतात तिबेटात गेला असे जर गृहीत धरले तर दीपशंकर आणि लुईपा या दोघांचाही कालखंड सुसंगत ठरतो तात्पर्य लुईपा अथवा मत्स्येन्द्र यांचा कालखंड शके ९०० चे आधी ठरवावा लागतो. बंगालच्या इतिहासात धर्मपालानंतर देवपालाचा कालखंड आहे. चौरंगीनाथ देवपालाचे पुत्र असून मत्स्येन्द्रांचे शिष्य होते.

मीननाथ अभिनवगुप्तांचे समकालीन असावेत. तंत्रलोकांत त्यांचा 'वरानन' असा उल्लेख आहे. मीननाथांचा कालखंड शके ९०० ते ९९०

---

* बंगाली परंपरेत, गोरखविजय ग्रंथात मीन, हाडिपा, गोरख, कान्हुपा या सिद्धांची नावे आहेत. मीननाथांचा आणि गोरखनाथांचा संबंध दर्शविलेला असून योगिनींच्या जाळ्यातून गोरखनाथांनी मीननाथांची सुटका केली असा उल्लेख आहे. मीननाथांच्या जीवनापेक्षा मत्स्येन्द्रांचे जीवन वेगळे असावे.

१. दोहाकोश– पान–१२

पर्यंत कायम करता येतो. शके ९७० अथवा ९८० गोरखनाथांचा कालखंड ठरविता येतो.

गोरखनाथांचा कालखंड निश्चित करता यावा यासाठी अप्रत्यक्ष प्रमाणे उपलब्ध आहेत.

गोरखनाथांचे अनुयायी बाबा रतन हाजी यांचा मृत्यु सन ११९९ मध्ये म्हणजेच ११२१ शकात झाला. मृत्यूचे समयी रतन हाजीचे वय निदान ८० असावे असे गृहीत धरता त्यांचा जन्म अंदाजे १०४० शकात निर्धारित करावा लागतो. रतन हाजीने विसाव्या वर्षी दीक्षा घेतली त्यावेळी त्यांचे गुरु गोरखांचे शिष्य भर्तृहरी ५० वर्षांचे असावेत असे गृहीत धरता भर्तृहरीचा कालखंड शके १००० ते १०१० पर्यंत आणता येतो. लीळाचरित्रात ज्या मुक्ताचा निर्देश आहे ती भर्तृहरीची शिष्या होती. ११५७ शकाचे दरम्यान (इ. स. १२३५) ती अत्यंत वृद्ध होती असा चक्रधरानी तिचा उल्लेख केला आहे. भर्तृहरीच्या कालखंडानुसार मुक्ताचा कालखंड शके १०६० चे दरम्यान आणता येतो. गोरखनाथ या कालखंडात जवळ जवळ ८० ते ९० वर्षांचे असू शकतात.

गोपीचंद्र भर्तृहरीचा भागिनेय होता असे गृहीत धरता गोपीचंद्राचा काळ शके १०१० ते १०१५ चे दरम्यान ठेवता येतो. तिरुमल्लाई शीलालेखाप्रमाणे गोविंदचंद्रावर राजेंद्रचोलाने स्वारी केली आणि बंगालला चोलांचे सरोवर म्हणून घोषित केले. यानंतर चंद्र घराण्याची राजवट शेवटचे क्षण मोजू लागली. राजेंद्र चोलाची स्वारी ९४३ शकात झाली असे गृहीत धरता, पुढील काही वर्षे चंद्र घराण्याचे राज्य बंगालवर चालू होते. कारण राजेंद्रचोलाने बंगालचे राज्य चोलसाम्राज्याला जोडले नव्हते. गोपीचंद्र हा बंगालमधील चंद्रघराण्याचा शेवटचा राजा असावा, असे दिसते. राजेंद्रचोल आणि गोपीचंद्र समकालीन असावेत. गोविंदचंद्राचे अभिलेखातून नाथपंथीयांचा वा गोपीचंद्राचा निर्देश नाही. त्याअर्थी गोपीचंद्र हा गोविंदचंद्रानंतरचे कालखंडात झाला असावा.

मैनावती गोपीचंद्राची माता होती. मैनावतीचा कालखंड शके ९९० पर्यंत ठरविता येतो. वर उद्धृत केलेल्या परंपरेप्रमाणे, आणि प्रमाणांच्या अनुमानाने नाथांचा कालखंड अनुमानित करता येतो :

मत्स्येंद्र अथवा लुईपा. शके ८४० ते शके ८८०.

चौरंगीनाथ – शके ९२० पर्यंत.

अभिनवगुप्त – शके. ९६० पर्यंत.
मीननाथ – शके ९०० ते १००० पर्यंत.
गोरखनाथ. शके ९८० ते १०८० पर्यंत.

– शके ९८० ही गोरखनाथांची कालमर्यादा गृहीत धरता निरनिराळ्या परंपरेप्रमाणे भर्तृहरी, गोपीचंद्र, मैनावती, मुक्ता योगिनी यांचा जो काळखंड ठर[illegible] काळाशी सुसंगत ठरते. तिबेटी परंपरेप्रमाणे जाळंधरीनाथाची गुरु-[illegible]लब्ध असून तीनुसार जालंधर. कृष्ण–तिलोपा. नरोपा अशी शिष्य-[illegible]त होते. चर्यागीतामध्ये कृष्णचार्यांनी ' शाखिकरिब जालन्धरि पाए ' [illegible] जालंधरांचा उल्लेख आहे त्याअर्थी जालंधराचे कृष्ण हे शिष्य होते असे दिसते. (चर्यागीति कोष. डॉ. प्रबोधचंद्र बागची. संपादित चर्या ३६) तिलोपा आणि नरोपा हे दोघे देवपालाचे समकालीन असल्यामुळे त्यांचा काळखंड ९५० शकाच्या आसपास ठरतो. ह्याच कालखंडात कृष्णाचार्यांना ठेवावे लागेल. जालंधराचा कालखंड शके ९२० ते १०२० असा ठरवावा लागेल. ह्या कालखंडात जालंधरनाथांचा मीननाथांशी संबंध प्रस्थापित होतो. गोरखनाथांचे ते समकालीन ठरतात. देवपालांच्या कारकीर्दीत त्यांच्या शिष्यांना ठेवता येते. व परंपरेनुसार ते मैनावतीचे गुरु ठरू शकतात.

पण या कालगणनेच्या अनुरोधाने गोरखनाथ आणि निवृत्तिनाथ यांत न बुजविता येण्यासारखे काळाचे अंतर पडते. वीस वर्षांच्या गहिनीनाथांना अनुग्रहित करतेवेळी गोरखांचे वय जर १२० वर्षांचे धरले तर निवृत्तीच्या जन्माचे वेळी गहिनीनाथांना किमान एकशे पंधरावर्षांची आयुर्मर्यादा द्यावी लागते. या सिद्धांना इतके अकल्पित दीर्घायुषी जीवन प्रदान करण्यापेक्षा मुळातच संशयास्पद असणारी ज्ञानदेवादि भावंडाची कालमर्यादा शंभरवर्षांनी अलिकडे ओढून ज्ञानदेवादि भावंडांना नाथपरंपरेत अंतर्भूत करणे शक्य होते. ती मर्यादा निश्चित करण्यासाठी चांगदेव व मुक्ता ही शिष्यगुरुपरंपरा लक्षात घ्यावी लागते.

मुक्ताबाई आणि चांगदेव

चांगदेव हे चक्रधरांचे परमगुरु होते. चांगदेव हे अवधूतपंथी असावेत. कारण त्यांना दत्तात्रयांनी व्याघ्राच्या स्वरूपांत दर्शन दिले होते अशी माहिती लीळाचरित्रातून मिळते. (श्री दत्तात्रेय प्रभु व्याघ्राचा वेखु धरुनी) ज्ञानदेवचरित्रांतील चांगदेव व्याघ्रारूढ होते हे या ठिकाणी लक्षात घेणे आवश्यक आहे. ज्ञानदेवांच्या परंपरेतील चांगदेव मुक्ताबाईचे शिष्य होते.

'श्री मुक्तादेवी योगिनी । जे समस्त सिध्दशिरोमणी । तिये प्रसादे चक्रपाणी । ज्ञानसिद्धू ॥' असा परिचय तत्वसार या ग्रंथातून चांगदेवांनी दिलेला आहे. त्याअर्थी मुक्ताबाईचे अनुग्रहित चांगदेव हे चांगदेव चक्रपाणीच होते असे ठरते. 'वटेश्वरचांगा मुळी लागला । पोसणा घेतला मुक्ताईने ।' या अभंगाचे ओळीतून चांगदेव वटेश्वर आणि चांगदेव चक्रपाणी ही दोन एकाच व्यक्तीची नावे असावीत असे सिद्ध होते. त्याचप्रमाणे मुक्ताबाईंनी चांगदेवांना पुत्र म्हणून दत्तक घेतले असावे असेही दिसते. चांगदेव आणि मुक्ताबाई यांचे अभंगातून परस्पराविषयीची जी भावना व्यक्त होते ती माताापुत्र या नात्यानेच बहरून येते. चांगदेव पासष्टीत ज्ञानदेवांनी चांगदेवांना 'स्वस्ति श्री वटेशु' अशा आरंभाने संबोधून 'मज तुज संवाद तैसा । चक्रपाणी ॥' असेही संबोधिलेले आहे.* त्याअर्थी वटेशचांगा आणि चक्रपाणीचांगा हीही दोन नामाभिधाने एकाच व्यक्तीची होती हे ज्ञानदेवांनाही अभिप्रेत होते. चक्रधरांचे परमगुरु चांगदेव चक्रपाणी, हे चांगदेव रावळ होते. रावळ हा गुरु या अर्थाने आदरार्थी शब्दविशेष असू शकतो.[१] तसे ते विवेकसिंधूतून कळते. पण राव या कर्नाटकी उपनामाला ळ हा आदरार्थी प्रत्यय लागून तो रावळ झाला असावा असेही म्हणता येईल. चक्रधरांचे गुरु गुंडम रावळ ह्यातदेखील कर्नाटकी प्रभाव जाणवतो. वटेश्वर हे चांगदेवाचे दैवत होते. ह्या दैवताच्या सिद्ध स्थळाला वटेश्वर असे नाव मिळाले. वटसावित्री या अर्थाने वट हे ब्रह्मदेवाचे नाव असावे असे वाटते. नामदेवांचे अभंगातून देखील 'सिद्धसाधकांचे स्थळ । तो हा वटेश्वर सानुकूल ॥' असा निर्देश आहे.[२] पुढे नामदेव सांगतात 'पूर्वी हे ब्रह्मयाचे स्थान। तेणे तेथे साधिले तप गहन ॥' नामदेवांनी वटेश्वराची व्युत्पत्ती नीटस दिली आहे. कै. पांगारकरांनी वाटी+ईश्वर अशी जी व्युत्पत्ती दिली ती त्याज्य वाटते.[३]

कौंडिण्यपुराजवळच वटेश्वर नावाचे स्थळ होते असे नामदेव सांगतात. तात्पर्य चांगावटेश्वर: चांगा अवधूत, चांगा चक्रपाणी आणि चांगा रावळ ही एकाच व्यक्तीची निरनिराळ्या परंपरेत प्रसिद्ध असणारी नावे होती असे दिसते. 'वटेश्वरसुत चांगा अवधूत' असे चांगदेवांने स्वत:चा परिचय देताना सांगितले

* एवं ज्ञानदेव चक्रपाणी ऐसे । दोन्ही डोळस आरसे ॥ पासष्टी. ॥६२॥

१. रा. चिं. ढेरे पूर्वोक्त ग्रंथ. पान. १९५.

२. नामदेव गाथा. अभंग १०१९.

३. ज्ञानदेव महाराज कै. पांगारकर.

आहे. वटेश्वर हे चांगदेवाचे दैवत होते. मुक्ताईनेच चांगदेवाला वटेश्वराची उपासना सांगितली असावी. ज्ञानदेवाच्या परिसरात जसा सोन्याचा पिंपळ पूजनीय होता तसा चांगदेव परंपरेत वटवृक्ष पूजनीय असावा. ‘ मुक्ताई म्हणे घोंगडे सांडी। वटेश्वरी मांडी ठाण आला ॥’ असा चांगदेवाच्या नावावर एक अभंग आहे. त्याअर्थी मुक्ताबाईच्या आदेशाने चांगदेव वटेश्वराचे पूजक झालेत असे दिसते. पुढे वटेश्वर परंपरेचा त्याग करून चांगदेव दत्तोपासक अवधूतपरंपरानुयायी झालेत. या चांगदेवांचा आणि चक्रधरांचा गुरुशिष्यसंबंध होता. तेच चांगदेव मुक्ताबाईचे अनुग्रहित होते व ही मुक्ताबाई भर्तृहरी आणि गोरक्षनाथ यांचे परंपरेतील होती हे लक्षात घेता; चांगदेवांचा काळखंड भर्तृहरीच्या काळखंडात आणावा लागतो. चांगदेव चक्रपाणी ह्यांचा काळखंड शके १०६० चे आसपास ठरतो. परंपरेप्रमाणे चक्रधर यांचा मुक्ता योगिनीशी संबंध प्रस्थापित होऊ शकतो. कारण मुक्ता चक्रधरांच्या परमगुरुची गुरुमाता होती.

सरदार मिरीकरांचे मत

‘ गोरा जुनाट पै जुने। हाती थापटणे अनुभवाचे ॥१॥ परब्रह्म म्हातारा निवाळा अंतरी। वैराग्याचे वरी पाल्हाळला। म्हणे मुक्ताबाई घालूद्या लोटांगण। जाऊद्या शरण अव्यक्तासी ॥४॥’ असा मुक्ताबाईच्या नाममुद्रेवर असणारा अभंग नामदेव गाथेंत अंतर्भूत आहे. परंपरागत विचारान्वये गोरोबा हे जर गोरोबा कुंभार असतील तर त्यांचा जन्म शके ११८९ असा दिलेला आहे.* त्याअर्थी मुक्ताबाईचे भेटीचे वेळी ते फारतर पंचवीस वर्षाचे असावेत. अशा पंचविशीत असणाऱ्या गोरोबांना म्हातारा या विशेषणांनी संबोधिलेले नीटस वाटत नाही. गोरोबा कुंभार हे सांसारिक गृहस्थ होते. त्यांना वैराग्यशील असे म्हणणेही त्यांच्या सांसारिकवृत्तीशी विसंगत आहे. सरदार मिरीकरांनी ज्ञानेश्वरदर्शन भाग १ मध्ये गोरोबा हे गोरक्षनाथ असावेत असा सिद्धान्त समर्थपणे मांडलेला होता. पण संशोधकांनी तो मुद्दा दुर्लक्षित केला. नामदेव अभंगात गोरोबाच्या ज्या गुहेचे वर्णन आहे तिथे ‘ गुह्य संवाद चालु आहेत. ’ गहिनीनाथ देखील तिथे उपस्थित आहेत. अशा रीतीने गोरखनाथांचा आणि मुक्ताबाईचा कालखंड परस्पर

---

* शके ११८९ मध्ये जन्मलेले, त्यांचे एकंदर व्यक्तिमत्त्व ‘ परब्रह्म म्हातारा निवाला अंतरी, वैराग्याचे वरी पाल्हाळला ’ या मुक्ताबाईनी केलेल्या त्यांच्या वर्णनाचा खरेपणा पटविणारे. (प्राचीन मराठी वाङमयाचा इतिहास, उत्तरार्ध डॉ. अ. ना. देशपांडे पान १२०)

निकट ठरतो. तत्वसारांत गोरक्षांचा प्रत्यक्ष गुरुशिष्यसंबंध मुक्ताबाईशी प्रस्थापित होतो.[1] हीच मुक्ताबाई ज्ञानदेवाची तथाकथित भगिनी असावी असे दिसते. तत्वसारांत गोरखनाथ व मुक्ताबाई यांत निवृत्ति, ज्ञानदेव, सोपानांची नावे वगळलेली आहेत.

कोणत्याच संताचे अभंगांत ज्ञानदेव, निवृत्ति, सोपान, आणि मुक्ता यांचे सहोदरत्व सांगितलेले नाही. ही चार व्यक्तिमत्त्वे एककालीन आणि एकाच गुरु संप्रदायातील असावीत त्या नात्याने ते परस्परांचे गुरुबंधुभगिनी असावेत. चरित्रकारांनी त्यांना सहोदरत्व दिले. ज्ञानदेवाचे काळातील संतांचे अस्सल अभंगातून केवळ निवृत्ती आणि ज्ञानदेवांचाच गुरुशिष्यसंबंध स्पष्ट होतो. ज्ञानदेवीत सोपान आणि मुक्ताचा निर्देश नाही. तसा अभंगातही दिसून येत नाही. दोन तीन ठिकाणी तसा निर्देश आहे. पण ते अभंग ज्ञानदेवाचे नाहीत हेच सिद्ध होते. ज्ञानदेव कालखंडात निरनिराळ्या शिष्यपरंपरा अस्तित्वात असाव्यात. (१) गोरख भर्तृहरी– मुक्ता– चांगदेव– चक्रपाणी. ही अवधूत परंपरा असावी. (२) गोरख– गहिनी– निवृत्ती– ज्ञानदेव. ही नाथपरंपरा असावी. (३) मुक्ता चांगदेव– गुंडम– चक्रधर ही महानुभावीय परंपरा असावी. (४) मुक्ता– चांगदेव सोपान– ही वटेश्वरपरंपरा असावी. सोपानाला ब्रह्माचा अवतार मानतात. नामदेव अभंगात सोपानाचे नाव वटेश्वर असेच सांगितले आहे.*

उद्‌बोधनाथांची ओवी

ज्ञानदेवांचा कालखंड निश्चित करणारे एक प्रमाण संशोधकांनी दुर्लक्षित केलेले आहे. उद्‌बोधनाथ, ज्ञानदेव परंपरेतील असून त्यांची एक ओवी उपलब्ध आहे. ' दुजा पद्मनाथ । ज्ञानदेव मूर्ती । एक सहस्रवर्ती त्र्याण्णवीचे ।। श्रावण अष्टमी । कृष्णपक्ष बरा । नंदन वासरा माजी जन्म. । निवृत्ती प्रसाद । तया वरी झाला । मार्गशीर्ष पूर्णा । प्रमाथेसी ।। रविशकशत ।।[२] या ओवीवरून ज्ञानदेवाचा जन्म १०९३ शकांत झाला असे दिसते. बार्हस्पत्य रीतीने या शकांत खर संवत्सर येते आणि वराहमिहिराच्या रीतीप्रमाणे विजय संवत्सर घ्यावे लागते. पण या कालखंडात एका शकात निरनिराळी संवत्सरे दिली जात असत. क्षय संवत्सराच्या अनुरोधाने १०९३ शकांत नंदन संवत्सर येत असावे असे म्हणता येते. याच

१. रा. चिं. ढेरे. पूर्वोक्त ग्रंथ – पान. १६३.

* सोपान वटेश्वर करिती एकांत । कळले मनोगत नामा म्हणे (अभंग ११११).

२. महाराष्ट्रसारस्वत. तळटीप. पान. १०८.

अनुक्रमणिका

काळांत प्रमाथी संवत्सर शके १०८१ मध्ये येत असल्यामुळे निवृत्तींचा जन्म १०८१ शकात झाला असे ठरविता येते. उद्बोधनाथांच्या ओवीत ' जगासी दुर्मुख। म्हणोनि दुर्मुख। संवत्सर देखा।' ही ओळ ज्ञानदेवांच्या समाधीचे काळाला उद्देशून लिहिलेली असावी असे दिसते. दुर्मुख संवत्सर ११५८ शकांत येते; त्याअर्थी ज्ञानेश्वराची हयात निदान ६५ वर्षाची असावी असे दिसते. अभंग-कारांनी १०९३ चे ऐवजी ११९३ शक स्वीकारला आणि दुर्मुख संवत्सराचे अनुरोधाने १२१८ शक निर्वाणाचा ठरविला. कारण ज्ञानदेवाची थोरवी वाढविण्यासाठी ऐन तारुण्यात शंकराचार्यांचे पेक्षाही वयाने लहान असता त्यांना बळी देण्यात श्रद्धावानांना भूषण वाटले.

नामदेवांची साक्ष

परंपरागत जन्मशक स्वीकृत केला तर नामदेव आणि ज्ञानदेवांची जवळीक प्रस्थापित होते. उद्बोधनाथांच्या ओवीचा दाखला प्रमाण घेतला तर गोरक्ष भर्तृहरी, मुक्ताबाई चक्रधरांचे गुरु चांगदेव ज्ञानदेव निवृत्ती यांचा कालखंड सुसंगत ठरतो पण नामदेवांपासून ज्ञानदेव शंभर वर्षे आधीचे कालखंडात जगतात, आणि नामदेव ज्ञानदेव संबंध दुरावतात. तीर्थयात्रेच्या अभंगातील नरहरीसोनारांची उपस्थिती, ज्ञानदेवांच्या समाधीचे प्रसंगी नारा विठा महादा गोंदा ह्यांची धावपळ, संत सावतामाळी यांचे अस्तित्व लक्षात घेता श्रद्धाळु अंतःकरणाला नामदेवांचे अभंग नीटसे गवसले नाहीत असे दिसते. संत नामदेवांनी निवृत्तिनाथांवर शेवटचे समाधीचे प्रकरण रचलेले आहे ते विचारात घेण्यासारखे आहे. त्या अभंगातून समाधी प्रकरणाचा उद्देश स्पष्ट होतो. नामदेव म्हणतात :

' गेले दिगंबर ईश्वर विभूति। राहिल्या त्या कीर्ती जगामाजी ॥१॥[१]
वैराग्याच्या गोष्टी ऐकल्या त्या कानी। आता ऐसे कोणी होणे नाही ॥२॥

तदनंतर नामदेव सांगतात :

पंचक्रोशावरी उभे ठेले भार। केला नमस्कार समाधीशी।
नामा म्हणे आता जावे पंढरपुरा। समाधीचा सारा विधी झाला ॥५॥[२]

उपसंहारात्मक अभंगात नामदेवांची अभिव्यक्ति अशी आहे :

---

१. नामदेव अभंग गाथाअभंग १०२४.

२. तत्रैव. १०२५.

" शेवटची समाधि जाली तैशी झाली
तुज हृषीकेशी समर्पिली ॥१॥

नेणो कैसा होईल समाधीचा प्रसंग ॥
बोलिलेती अती पांडुरंगा ॥३॥

मुकियाला वाचा दिधली श्रीरंगे।
इच्छिला प्रसंग सिद्धी नेला ॥४॥ "

नामदेव येथे थांबत नाहीत. ते पुढे सांगतात :

समाधिचरित्र केले यथामति । रखूमाईचा पती आर्जविला ॥ ४ ॥
समाधी चरित्र जो करील श्रवण । तयालागी पेणे वैकुंठीचे ॥ ५ ॥
(अभंग १२०७)

समाधी श्रवण करिती निशदिनी । त्यासी चक्रपाणी देईल भेटी ॥
समाधी श्रवणाचा धरील जो विश्वास । नाही नाही दोष पातकांचा ॥
जो कोणी बैसेल समाधी श्रवणा । तया प्रदक्षिणा पृथ्वीची हे ॥
स्वहित साधन सांगितले येथे। परिसा भागवत लेखकु झाला ॥
नामा म्हणे हरी बोलिला तुझे बळे । वाहिली तुळशीदळे स्वामीलागी ॥
(अभंग १२०८)

– या अभंगांचा विचार करता नामदेवांनी समाधी प्रकरणावर अभंगांची रचना केली आहे असे दिसते. नामदेवांनी कीर्तनासाठी हे अभंग रचले आहेत. समाधीचे अभंग हे समाधीच्या जीर्णोद्धाराचे वेळी वा समाधींचे स्थळी महोत्सवासाठी नामदेवांनी प्रतिभापूर्ण वाणीने कारुण्याने ओथंबवून सांगितलेली कीर्तने आहेत आणि परसा भागवतांनी हे अभंग लिहून घेतलेले आहेत. त्यामुळ नामदेव स्वतः जातीने समाधीचे वेळी व स्थळी उपस्थित होते, असे निश्चितपणे म्हणता येत नाही. समाधीचे अभंगात नामदेवांनी ईश्वराच्या कृपेचा लाहो घेतला आहे तसाच लाहो घेऊन अनेक सिद्ध ग्रंथांची समाप्ती झालेली असते. नाथलीलामृत ग्रंथांत देखील ' मी स्वामीचा काय होऊं उत्तीर्ण । मूर्खमुखे वदविला ग्रंथ पूर्ण ।' असेच उद्गार काढले आहेत. ' श्री गुरुचरित्र कामधेनू पूर्ण । सांगितले तुज विस्तारोन । दुःख दरिद्र गेले पळोन । ऐसे जाण निर्धारे ॥ ६३ ॥ अशा अर्थाच्या ओव्या गुरुचरित्रातही आहेत. पण गोरखनाथांच्या काळी, वा नृसिंहसरस्वतींच्या निर्वाणाचे स्थळी हे पोथीलेखक स्वतः हजर होते असे समजता येत नाही; नेमके तेच नामदेवांचे बाबतीत असू

शकते. ज्ञानदेवांचा जन्मशक उद्बोधनाथांच्या ओवीनुसार १०९३ ठरविला तर नामदेव ज्ञानदेव संबंध दुरावतो. पण ज्ञानदेवादि भावंडांना ईश्वरत्वाची आभा प्राप्त व्हावी. वा ज्ञानदेवीमागे सिद्धीचे वलय निर्माण व्हावे इतका कालखंड निघून गेला असतो. उद्बोधनाथांच्या अभंगातील कालखंड आणि जनाबाईचे नावावर असणाऱ्या अभंगातील कालखंड यात एका शतकाचे अंतर पडले असते.

ज्ञानदेवांच्या अभंगाचा आणि ज्ञानदेवीचा पोत लक्षात घेता या ग्रंथातील अभिव्यक्ति नम्र असली तरी त्यात प्रौढत्वात जाणवणारे काही अनुभव आहेत. या ग्रंथातील जी अनुभूती आहे तीवरून ज्ञानदेवांनी त्यांच्या जीवनात खूप भोगले असते. अनुभविले असते आणि पचवून टाकले असते असे दिसते. ज्ञानदेव प्रौढ वयाचे होते असे जरी गृहीत धरले तरी त्यांची थोरवी रेणु-भरही उणी ठरणार नाही. हजारांचे आसपास अभंग, ज्ञानदेवीसारखे अफाट अक्षर वाङमय, अमृतानुभवासारखा द्वैताद्वैतातीत ग्रंथ निर्माण होण्यासाठी जी अभ्याससाधना आणि जो बहुश्रुतपणा आवश्यक आहे तो लाभण्यासाठी भाविकांनी ज्ञानदेवांना दीर्घायुषी जीवनाचा आशीर्वाद देणे आवश्यक आहे. शके १०९३ हा ज्ञानदेवांचा कालखंड होय. त्याची आज सहाशेवी जयंती साजरी करणे आवश्यक आहे.



अनुक्रमणिका





प्रा. हेमंत गोखले

अस्तित्ववाद : तात्त्विक दृष्टिकोनातून

मानवी अस्तित्वाचे स्वरूप आणि त्याचा अन्वयार्थ याचा शोध घेऊ पाहणाऱ्या वैचारिक भूमिका अस्तित्ववाद या नावाने संबोधल्या जातात. पहिल्या महायुद्धापूर्वी कर्कगार्ड आणि नित्शे यांनी अस्तित्ववादाची भूमिका तयार केली. परंतु ह्या दर्शनाचे विकसित व परिणत स्वरूप हैडेगर, यॅस्पर, सार्त्र व मार्सेल यांच्यात पहावयास मिळते. १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात फरान्समध्ये ईश्वर नीतीचे अधिष्ठान असतो ही कल्पना मागे पडली. भौतिक नीतिवादाच्या समर्थकांनी ईश्वराची जागा बुद्धीस प्राप्त करून दिली. ह्या आत्यंतिक बुद्धिवादाच्या विरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून अस्तित्ववाद उदयास आला. १८ व्या शतकानंतर अनेक पाश्चिमात्य विचारवंत विज्ञानाने प्राप्त झालेले वस्तुनिष्ठ सत्य आणि ते प्राप्त करण्यासाठी लागणारी विचारपद्धती या व्यतिरिक्त अन्य कशासही मानत नव्हते. परंतु विज्ञानाने उपलब्ध होणारी सारी सत्ये आणि अमूर्त कल्पना यांना मानवी अधिष्ठान असल्यावाचून काहीही अर्थ नाही अशी अस्तित्ववादाची धारणा आहे. अस्तित्ववाद मनुष्य आणि विश्व यांच्यातला संबंध अंश आणि अंशी यांच्या संबंधासारखा मानतो. मानवाचे समग्र स्वरूप केवळ नैसर्गिक शास्त्रे आणि वर्तनवादी मानसशास्त्र एवढ्याने स्पष्ट होत नाही. विज्ञान, कला आणि धर्म ह्या सर्वांमध्ये मानवी सत्ता अनुस्यूत असते. त्यामुळे ह्यापैकी कोणतेही एक अंग वगळणे म्हणजे मानवी जीवनाचे एक अंग कमी करण्यासारखे आहे. या विचारसरणीमुळे अस्तित्ववादी कलेला प्लेटोप्रमाणे आभास किंवा भ्रांती मानीत नाहीत.

अस्तित्ववाद म्हणजे अनैतिकता, अश्लीलता, विकृति व विफलता असा समज (किंवा गैरसमज) अस्तित्ववादी लेखकांच्या वाङमयकृतींमुळे अनेक लोकांच्या मनात निर्माण होतो. म्हणून अस्तित्ववादाचे शुद्ध स्वरूप पाहणे आवश्यक आहे. अस्तित्व सारतत्त्वाच्या किंवा 'स्व'त्वाच्या अगोदर येते आणि सत्ताशास्त्रीय समस्या सोडवितांना मानवी भावनेला विशेष महत्त्व आहे

अनुक्रमणिका

ही अस्तित्ववादाची दोन मुख्य तत्त्वे आहेत. अंतिम सत्य शोधण्याच्या प्रयत्नात जे ज्ञानशास्त्र किंवा मूल्यशास्त्र तार्किक प्रणालिशी निगडित आहे ते अस्तित्व-वादाला मुळीच मान्य नाही. अस्तित्व सारतत्त्वाच्या पूर्ववर्ती असते हे अस्तित्व-वादी विचारसरणीचे मूलसूत्र आहे. सारतत्त्व म्हणजे वस्तूंचे किंवा व्यक्तींचे असे गुणविशेष जे त्यांना निर्माण करतात. उदा. बुद्धिमत्ता किंवा विचारशीलता हे माणसाचे सारतत्त्व आहे. अस्तित्व हा शब्द अस्तित्ववाद्यांनी मानवी अस्तित्वाला उद्देशून वापरला आहे. इतर वस्तु खऱ्या अर्थाने अस्तित्वात नसतात. त्या फक्त असतात. प्रत्येक मनुष्य आधी अस्तित्वात येतो आणि नंतर स्वतःची प्रतिमा घडवीत राहतो. मानवाच्या अस्तित्वास अधिक प्रतिष्ठा आणि मोल आहे ते याच कारणासाठी. मनुष्य स्वतंत्र आहे. आपले निर्णय आपणच घ्यावयाचे असतात. त्या निर्णयानुसार केलेल्या कृतीतून पुढे येणाऱ्या परिणामांचीही जबाबदारी आपणच पत्करावयाची आहे आणि आपल्या कृतीतून आदर्श प्रतिमा घडवावयाची आहे. मानवी स्वातंत्र्यातून तर्कशुद्धपणे येणारी प्रचंड जबाबदारी माणसाला 'चिंतातुर' करते. ही परिवेदना (feeling of anxiety) सारे मन व्यापून टाकते. विमुक्त वृत्तीने घेतलेल्या निर्णयानुसार केलेल्या कृतींमुळे अस्तित्वाला अर्थ प्राप्त होतो. तेव्हा अस्तित्व ही स्थिती किंवा अवस्था नसून कृती आहे. संभाव्यतेकडून प्रत्यक्षतेकडे जाण्यासाठी स्वतंत्रतेची आवश्यकता आहे. हे स्वातंत्र्य केवळ मनुष्यालाच मिळू शकते. सार्त्र, हैडेगर आणि यॅस्पर्स यांच्या दृष्टि-कोनातून तीच व्यक्ती खऱ्या अर्थाने अस्तित्वात आहे जी आपल्याला घडवि-ण्यास स्वतंत्र, स्वावलंबी व सामर्थ्यवान आहे. सार्त्रच्या कादंबरीतील जिन ब्लोमार्ट हे स्त्री-पात्र असे स्वयंसमर्थ असल्यामुळेच प्रशंसेस पात्र ठरले आहे. मनुष्याच्या बाबतीत अस्तित्वात येणे म्हणजे त्याची जशी इच्छा आहे त्या-प्रमाणे त्याने बनणे. एखाद्या वृक्षाचा विकास यांत्रिक असतो. तो त्याच्या बीजात अगोदरच उपस्थित असतो. परंतु समान परिस्थितीत भिन्न माणसे विकासाचा वेगवेगळा मार्ग निवडतात. मनुष्य ही ईश्वराच्या किंवा नियतीच्या हातातील कठपुतळी नाही. तो स्वतंत्र आहे. त्याचा आदर्श पूर्वनियोजित नसतो. तो त्यालाच निर्माण करावा लागतो. मानवी जीवनाला विशिष्ट चाको-रीत किंवा पद्धतीत बांधता येत नाही प्रयत्न, परिवर्तन, विकास व भवि-ष्याची आशा यात व्यक्तीचे अस्तित्व आहे. सार्त्र म्हणतो, "I choose to be myself not in my being but in the manner of my being." आज जो मी आहे त्याविषयीचा माझा दृष्टिकोण माझे

भविष्य घडवितो. अस्तित्वाचा हा खरा अर्थ आहे. विश्व सर्वांच्या दृष्टीने एक नाही. आपल्या आवडीनुसार व उद्देशानुसार जगाची कल्पना बदलते. आपण जगावर नाही तर जग आपल्यावर अवलंबून आहे. व्यक्तीच्या दृष्टीने तेच जग अस्तित्वात आहे जे त्याच्या जाणिवेचे कार्य आहे. सर्व वस्तू साधन आहेत. व्यक्ती आपले साध्य साधनांना मिळेल त्या साधनाचा उपयोग करून घेते. याचा परिणाम व्यक्तीव्यक्तीत संघर्ष निर्माण होईल. म्हणून अस्तित्ववादाच्या दृष्टीने जग संघर्षमय आहे, मृत्यू हा माणसाचा अपरिहार्य असा शेवट आहे. मृत्यूमुळे आपण केवळ आपल्या कार्यात निमग्न न राहता त्याला योग्य तो मान देण्यास शिकले पाहिजे असे हैडेगरचे मत आहे. तर सार्त्रला ते मान्य नाही. त्याच्या मते मृत्यू ही एक वाईट घटना आहे. ती आपल्या साऱ्या योजनांवर पाणी पाडते. परंतु मृत्यू म्हणजे संपूर्ण विनाश नाही. मृत्यू ही आपल्या स्वातंत्र्याची शृंखला पण नाही. कारण आपण अशी काही मूल्ये व नियम ठेवतो ज्याचा स्वीकार आपल्या मरणानंतरही दुसरे करतात. अस्तित्ववादी मानवी शरीराला नगण्य किंवा केवळ आत्म्याची उपाधी मानीत नाही. चेतनेसाठी शरीर आवश्यक आहे अशी त्यांची धारणा आहे. परंतु ह्यामुळे ते सूक्ष्म आत्मतत्त्वाचा स्वीकार करतात असे मात्र नाही. केवळ चेतनेचाच ते स्वीकार करतात. ह्या चेतनेमुळेच मनुष्य इतरांपासून वेगळा आहे आणि तो स्वतः आपले भाग्य घडवू शकतो असे अस्तित्ववादी मानतात. अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञांचे दोन वर्ग आहेत. एक निरीश्वरवादी तत्त्वज्ञांचा. हैडेगर व सार्त्र हे त्याचे प्रतिनिधी आहेत. अनंत संघर्षामध्येच ते जीवनाचे सार्थक मानतात. तर दुसरा वर्ग आहे ईश्वरवादी अस्तित्ववाद्यांचा. निष्ठेने व श्रद्धेनेच जीवनाचे सार्थक होते असे ते मानतात. कर्कगार्ड व गॅब्रिअल मार्सेल हे त्याचे प्रतिनिधी आहेत. तेव्हा मानवी अस्तित्व हा सर्व अस्तित्ववाद्यांच्या तत्त्वचिंतनाचा आरंभबिंदू असला तरी त्यांच्या मानवी अस्तित्वविषयक भूमिकांमध्ये महत्त्वाचे फरक आहेत. आणि हे स्वाभाविक आहे. कारण अस्तित्ववादाचा उगमच मुळी तत्त्वज्ञानाच्या बंदिस्त प्रणालीविरुद्ध झालेल्या बंडात आहे. या बंडाचा झेंडा सोरेन कर्कगार्ड या डॅनिश तत्त्वज्ञाने फडकाविला. त्याचे समकालीन हेगेलेच्या तत्त्वज्ञानाने भारून गेले होते. सत्च्या वस्तुनिष्ठतेचा उद्‌घोष हेगेलने केला होता. व्यक्ती आणि तिचे स्वातंत्र्य यांना एकूण विश्वरचनेच्या संदर्भात त्याने दुय्यम स्थान दिले होते. कर्कगार्डने व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि पृथगात्मकता यांना प्राधान्य दिले. कर्कगार्ड हा अस्तित्ववादाचा आद्य प्रवर्तक आहे. त्याच्या मते सौंदर्यविषयक, नैतिक व

अनुक्रमणिका

धार्मिक अशा तीन अवस्थांमधून माणसाला जावे लागते. सौंदर्यविषयक अस्तित्व म्हणजे केवळ सुख. नैतिक अस्तित्व म्हणजे संघर्ष आणि विजय; तर धार्मिक अस्तित्व म्हणजे मूलतः दुःख किंवा क्लेश. हे दुःख दुर्बलतेमुळे नसून ते स्वतः पत्करलेले असते. ह्या दुःखामुळेच मनुष्य ईश्वराशी एकरूप पावतो. हेगेलने व्यक्तित्वाचे स्पष्टीकरण तर्कशास्त्रद्वारा देण्याचा प्रयत्न केला. कर्कगार्डच्या मते व्यक्तित्व अप्रत्यक्ष अनुभूतीने कळते. अप्रत्यक्ष अनुभूती म्हणजे सामान्य–तत्त्व स्वतःच्या व्यक्तित्वाला आणि परिस्थितीला लागू करणे. ही प्रक्रिया भावनेने ठरवली जाते. कर्कगार्ड पूर्णपणे बुद्धिविरोधी आहे असा मात्र नाही.

हैडेगर या अस्तित्ववादी तत्त्वचिंतकाने अस्तित्व आणि सत् यांच्यात फरक केला आहे. अस्तित्व हा शास्त्रांचा अभ्यासविषय आहे. अस्तित्वांचे अस्तित्व किंवा अखिल अस्तित्वाचा आधार म्हणजे सत्. हे सत् हैडेगरच्या मते अनिर्वचनीय व अव्याख्येय असते. ते गूढ व अमूर्त असते. अस्तित्व आणि सत् या दोघांमध्ये जो संबंध साधला जातो तो मानवी अस्तित्वामुळे. मानवी अस्तित्व हे मूलतः साध्य आहे. दिक् आणि काल यांच्या मर्यादा अतीत करण्याचे सामर्थ्य त्यात आहे. भविष्यकालाविषयी आपणास जी उत्सुकता असते ती भावना आपणास सत्‌कडे नेते.

यॅस्परच्या मते वस्तूंना अर्थ ऐतिहासिक परिस्थितीच्या संदर्भात प्राप्त होतो आणि ही परिस्थिती मूलतः मानवी असते. विषय आणि विषयी किंवा ज्ञेय आणि ज्ञाता प्रत्यक्ष अनुभवात विभक्त राहू शकत नाहीत. यॅस्परचे तत्त्वज्ञान या संदर्भात थोडसे कांट या तत्त्ववेत्त्यासारखे वाटते.

पॉल सार्त्रने ज्ञानशास्त्र आणि सत्ताशास्त्र यांची फारकत केली. घटना जशा आपल्याला दिसतात तसे त्यांचे विश्लेषण करणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे असे हुसेलप्रमाणें सार्त्रचे मत होते. अनुभवातीत अशी कोणतीही सत्ता नसते. जे आपल्या अनुभवास येते तेच आपला ज्ञानविषय असते. अनुभवात अनुभवातीत असे काहीही नसते. समग्र मानवी अनुभव हा मानवी जाणिवेच्या भविष्यातील प्रक्षेपणाचा परिणाम आहे. प्रक्षेपण सत्‌कडे असते. सार्त्र ईश्वरावर विश्वास ठेवीत नाही. त्याच्या दृष्टीने विश्वनिर्मितीच्या पाठीमागे कोणतेही कारण किंवा उद्देश किंवा कर्ता नाही. निर्हेतुकता हीच जीवनाची त्याच्या मते सार्थकता आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि वर्तमान काळ यावर सार्त्रचा विशेष भर आहे. त्याने कथा, कादंबऱ्या व नाटके लिहून अस्तित्ववादाचा पुरस्कार केला. सार्त्रनंतर अल्बर्ट कॅम्यूसने हे कार्य केले.



अस्तित्ववादी विचारसरणीच्या पाठीमागे युरोपातील युद्धकालीन भीषण परिस्थिती आहे. मानवी जीवनाची क्षुद्रता व निरर्थकता पाहून अस्तित्ववाद्यांनी त्याला नवीन अर्थ देण्याचा प्रयत्न केला. परंपरागत मूल्ये झुगारून नवीन मानवी मूल्ये प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. निराशा व विफलता यातून त्यांना प्रेरणा मिळाली. गौतमबुद्धाला दुःखापासून जशी प्रेरणा मिळाली तसाच हा प्रकार आहे. अस्तित्ववादी साहित्यिक केवळ कल्पनाविलासात रममाण होत नाहीत. माणसाच्या मुक्तीवर या साहित्याचा अढळ विश्वास आहे. आदर्शवाद आणि भौतिकवाद यांच्या मधला मार्ग अस्तित्ववाद सूचित करतो. सामाजिक संदर्भविरहित मानवाचा अभ्यास या वाङ्मयात प्रामुख्याने आढळतो. शुद्ध स्वरुपात अस्तित्ववाद हे एक महत्त्वपूर्ण दर्शन आहे. कारण अनुकरणापेक्षा स्वावलंबन आणि स्वतःचा मार्ग स्वतः ठरविणे याला त्यात पार महत्त्व आहे. त्यामुळे अस्तित्ववाद म्हणजे केवळ शून्यवाद, नैराश्यवाद किंवा अनिर्बंधवाद हे समीकरण त्या दर्शनाला अन्यायकारक होईल. जीवनात दुःख अपरिहार्य आहे असे अस्तित्ववादी मानतात; परंतु त्याचबरोबर हे दुःख दूर करून माणूस स्वतःला प्रतिष्ठित बनवू शकतो असाही त्यांचा विश्वास आहे. मानवाची प्रतिष्ठा ही या दर्शनातील महत्वपूर्ण गोष्ट आहे. केवळ सृष्टीचे कारण शोधून न काढता विश्वरचनेत सक्रिय सहभागित्व आवश्यक आहे असा या दर्शनाचा रोख आहे. व्यक्तीने स्वतःमध्येच स्वातंत्र्याची अनुभूती घेतली पाहिजे. भूतकाळ वा भविष्यकाळ यापेक्षा, वर्तमान किंवा वास्तवता यावर या दर्शनाचा भर आहे. मुक्ती ज्ञानाने नाही तर मी माझ्या स्वतःचा साक्षी आहे ह्या आत्मसाधनेच्या जाणिवेत ती आहे. व्यक्ति-स्वातंत्र्याचा अस्तित्ववादात पुरस्कार असला तरी अनिर्बंधवाद त्यात अनुस्यूत नाही. पारंपरिक तत्वज्ञान संप्रदायाचे कोणतेही लेबल अस्तित्ववादाला चिकटविता येणार नाही. कारण निसर्गवाद आणि अध्यात्मवाद, वास्तववाद आणि चिद्वाद, अनेकतत्ववाद आणि एकतत्त्ववाद या सर्वांमधील विरोधाच्या अतीत अशी ती विचारसरणी आहे. ऐतिहासिक दृष्टया विचार करता प्रचलित सांस्कृतिक संघर्षाला अस्तित्ववादाने योग्य तो प्रतिसाद दिला आहे. स्वीकारस्वातंत्र्याच्या भयातून (Anguish of free choice and action) सुटका मिळविण्यासाठी माणूस स्वतःचे व इतरांचे स्वातंत्र्यच नाकारतो व आपण नियमबद्ध असल्याचा बहाणा करून सतत आत्मवंचनेचे (Life of bad faith) जीवन जगत असतो ही वस्तुस्थिती अस्तित्ववाद प्रकर्षाने निदर्शनास आणतो.

◆ ◆ ◆

डॉ. गणेश थिटे

सामवेदीय साहित्याची वैदिक यज्ञकर्मात भर

प्रस्तावना –

यजुर्वेद आणि सामवेद ह्या दोन वैदिक संहितांचा श्रौत यज्ञकर्माशी साक्षात संबंध आहे. (श्रौत यज्ञ म्हणजे गार्हपत्य, आहवनीय व दक्षिण ह्या तीन अग्नींच्या साहाय्याने केले जाणारे यज्ञ) ह्या दोन संहितांना कित्येकदा "यज्ञीय संहिता" असे म्हटले जाते ते अगदी योग्य आहे. अर्थातच वैदिक यज्ञसंस्था ही ह्या दोन संहितांच्या काळापेक्षाही प्राचीन आहे. ऋग्वेदसंहितेत आपणास यज्ञविधीचा पहिला इतिहास शोधता येईल. अगदी स्थूल दृष्टीने पहावयाचे झाल्यास ऋग्वेदात यज्ञाचा "उत्पत्तिकाल (creative period)" यजुर्वेदात "अभिजात काल (classical period)" आणि सामवेदात "अधःपतन काल (decadent period)" दिसतो असे म्हणता येईल. प्रस्तुत निबंधात सामवेदीय परंपरेने वैदिक कर्मकांडात घातलेली भर शोधण्याचा प्रयत्न आहे. येथे हे स्पष्ट केले पाहिजे की प्रत्येक यज्ञ एकाहून अधिक वेदांच्या सहकार्याने होत असतो. त्यामुळे एखादा यज्ञ इतर वेदांपासून बाजूला नेऊन त्याचा संबंध एखाद्याच वेदाशी जोडता येणे हे अवघड आहे; परंतु अशक्य मात्र नाही. कोणत्या वेदाच्या साहित्यात एखाद्या यज्ञावर अधिक भर आढळतो, कुठे त्याचे तपशील विशेष सांगितले असून कुठे ते सांगितलेले नाहीत ते पाहून तारतम्याने एखादा यज्ञ अमुक परंपरेतील असे म्हणता येणे शक्य आहे. अर्थातच वैदिक ग्रंथांचा काल निश्चित करता येण्यात अडचणी असल्या तरी ब्राह्मणग्रंथांचा काल प्रायः सूत्रग्रंथांच्या आधीचा मानला जातो. त्यामुळे येथे सामवेदीय ब्राह्मणांच्या आधारे सामवेदाचे म्हणून मानले गेलेले यज्ञ जरी पुढे इतर वेदांच्या श्रौतसूत्रांनीही वर्णिले असले तरी त्यांचा प्रादुर्भाव सामवेदीय परंपरेत झाला असणे स्थूलमानाने पाहता अतिशय संभाव्य आहे.

कृत्रिम रीतीने तयार केलेले यज्ञ

सामवेदीय परंपरेत अनेक यज्ञ कृत्रिम रीतीने तयार केले जाऊन त्यांचा वैदिक यज्ञांच्या यादीत समावेश केला गेला असावा. ह्या यज्ञांमध्ये फारशा

अनुक्रमणिका

स्वतंत्र अशा कृती नसतात. जो काही विशेष असतो तो केवळ यज्ञीय गायन कशाप्रकारे करावयाचे ह्या बाबतीतला असतो. उदाहरणार्थ एका द्विरात्र (= दोन दिवस चालणाऱ्या) यज्ञात पहिला दिवस ज्योतिष्टोम अग्निष्टोम ह्या प्रकारचा असून दुसरा सर्वस्तोम अतिरात्र ह्या प्रकारचा असतो. म्हणजे पहिल्या दिवशी त्रिवृत् (नऊ ऋचांचा), पञ्चदश, एकविंश, व सप्तदश हे स्तोम (ऋचांची पुनरुक्ती करून जितक्या ऋचा तयार करावयाच्या तितक्या संख्येचा गानप्रकार) वापरले जातात. दुसऱ्या दिवशी पुढील स्तोम वापरले जातात. त्रिवृत्, पञ्चदश, सप्तदश; एकविंश; सप्तविंश; व एकविंशस्तोम ह्या द्विरात्र यज्ञाचा उद्देश स्वर्गप्राप्ती हा आहे (ताण्डयमहाब्राह्मण २०.१.१ व पुढे). पण आणखी एक जो द्विरात्र यज्ञ आहे त्यात पहिल्यापेक्षा केवळ गानपद्धतीचाच फरक प्रामुख्याने असून तो फरकही केवळ दुसऱ्या दिवसापुरताच आहे. ह्या दुसऱ्या द्विरात्र यज्ञातील दुसरा दिवस आयुरतिरात्र ह्या स्वरूपाचा आहे. ह्या दिवशी पुढील प्रकारे स्तोम वापरले जातात– ९, १५, १५, १५, १५, / १७, १७, १७, १७, १७, / २१, २१, २१, २१, २१. हा द्विरात्र यज्ञ संततीच्या प्राप्तीसाठी करावयाचा आहे (तां. ब्रा. २०.१२.१ व पुढे) तिसरा एक द्विरात्र यज्ञ आहे त्यात दुसरा दिवस दुसऱ्या द्विरात्रासारखाच आहे; पण पहिला दिवस जरा वेगळा आहे. ह्या यज्ञातील पहिल्या दिवशी सर्व स्तोत्रे त्रिवृत् आणि पञ्चदश हे स्तोम आलटून पालटून वापरून गावयाची असतात. ह्या यज्ञामुळे त्वचेचा रूक्षतारोग नष्ट होतो. (तां. ब्रा. २०.१३.१ व पुढे)

अशाच प्रकारे त्रिरात्र म्हणजे तीन दिवसांचे जे यज्ञ आहेत त्यातही (त्यातला अश्वमेध वगळता) एकमेकातील फरक कृतीतील वैशिष्टयांवर आधारलेला नसून गायनातील वैशिष्टयांवरच आधारलेला आहे. (तां. ब्रा. २०.१४.१ व पुढे). तसेच चतूरात्र (तां. ब्रा. २१.९.१ व पुढे; जैमिनीय ब्राह्मण २.२८१ व पुढे), पञ्चरात्र (तां. ब्रा. २१.१३.१ व पुढे; जै. ब्रा. २.२९१ व पुढे), षड्रात्र (तां. ब्रा. २२.१.१ व पुढे, जै. ब्रा. २.३०१ व पुढे) इत्यादी यज्ञांचे उपप्रकारही त्यात आढळणाऱ्या गानवैशिष्टयांवरच आधारले असून त्यातील फरक इतर क्रियांवर आधारलेला नाही. सामवेदीय परंपरेतील लोकांना पुढे पुढे लांबच लांब, दीर्घकाळ चालणारे यज्ञ त्याच प्रकारचे किंवा थोडेफार वेगळे असलेले गायन समाविष्ट करून निर्मिण्याचे एक वेडच लागलेले दिसते. तसे यज्ञ तयार करून त्यांचा त्यांनी वैदिक यज्ञांमध्ये समावेश केला आहे. उदाहरणार्थ एकुणपन्नास दिवसांचे यज्ञ (तां. ब्रा. २४.११.१ व पुढे), एक वर्षभर चालणारे (तां. ब्रा. २४.२०.१ व पुढे), बारा वर्षे चालणारे (तां. ब्रा. २५.

६.१ व पुढे), छत्तीस वर्षे चालणारे (तां. ब्रा. २५.७.१ व पुढे), शंभर वर्षे (तां. ब्रा. २५.८.१ व पुढे), एक हजार वर्षे (तां. ब्रा. २५.१७.१ व पुढे) असे विविध कृत्रिम व काल्पनिक यज्ञ वैदिक कर्मकांडात समाविष्ट झालेले दिसतात. असे प्रदीर्घ यज्ञ करता येणे कसे शक्य आहे हा खरोखरी प्रश्न आहे. ह्यातील बरेचसे यज्ञ केवळ कल्पनेतच अस्तित्वात असावे; प्रत्यक्षात केले जात नसावेत असा तर्क करावासा वाटतो. सामवेदीय परंपरेतच हे यज्ञ तयार झाले असावेत आणि त्यातून सामवेदीय परंपरेची यज्ञकर्माच्या इतिहासातील अधःपतनात्मक, उतरती वृत्ती स्पष्ट होते.

चातुर्मास्ययज्ञांचे सोमीकरण

सामवेदीय परंपरेने घातली असणे शक्य असलेली अशी दुसरी भर म्हणजे चातुर्मास्ययज्ञांचे सोमीकरण. "Cāturmāsya-sacrifices researched" ह्या माझ्या निबंधात (*JUPHS*, 31, 1969, p. 57 ff) मी चातुर्मास्य यज्ञांचे मूळ स्वरूप बहुजनसमाजात एक ऋतू संपून दुसरा सुरू होण्याच्या वेळी (ह्या सुमारास रोगांची भीती विशेष असते) रोगनिवारणार्थ केले जाणारे यात्वात्मक विधी ह्या स्वरूपाचे असावे असे दाखवण्याचा प्रयत्न केला आहे. ह्या लौकिक विधींना श्रौत यज्ञांमध्ये समाविष्ट करून, त्यांची स्तुती करून त्यांचे उन्नयन (elevation) केले गेले आहे असे दिसते; कारण चातुर्मास्य यज्ञ हे यज्ञांच्या इष्टि ह्या प्रकारात समाविष्ट केले गेले आहेत. यज्ञांचे तीन प्रमुख प्रकार आहेत : १) इष्टि किंवा हविर्यज्ञ २) सोमयज्ञ ३) पाकयज्ञ. इष्टि किंवा हविर्यज्ञ ह्या प्रकारात पशुहत्या प्रायः नसते. परंतु सोमयज्ञात पशुहत्या व त्याचा यज्ञ हा समाविष्ट असतोच. इष्टि ह्या स्वरूपातील चातुर्मास्य विधींना सामवेदीय परंपरेत सोमयज्ञ ह्या स्वरूपाच्या यज्ञात समाविष्ट केले गेले आहे. सोमयज्ञ हा वैदिक यज्ञकर्मात फारच महत्त्वाचा असल्याने चातुर्मास्य यज्ञांचे हे दुसरे उन्नयन असावे. इष्टि ह्या स्वरूपात असताना चातुर्मास्य यज्ञात सोमपान नव्हते; पशुयज्ञही नव्हता; पण चातुर्मास्याचे सोमीकरण झाल्यावर सोमयज्ञ ह्या स्वरूपात केल्या जाणाऱ्या चातुर्मास्य यज्ञात ही दोन्ही वैशिष्ट्ये आपोआपच येतात. आता या सोमीकृत चातुर्मास्ययज्ञाचे आणखी काही विशेष पुढीलप्रमाणे सांगता येतील. (पहा– तां ब्रा. १७.१३.१ व पुढे; तुलना करा– जै. ब्रा. २.२२७–२३४)

अ) वैश्वदेवपर्व– चातुर्मास्य यज्ञातील ह्या पर्वाच्या जागी एक त्रिवृदग्निष्टोम करावा. प्रतिपद् अग्नी ह्या देवतेला उद्देशून असावी. सवनपशु

विश्वेदेवांना उद्देशून असावा, वशा (वांझ) गाय (जी शेवटी मारावयाची असते) बृहस्पतीला उद्देशून असावी. ह्या यज्ञात यूप उभारू नये. खुंटीलाच पशु बांधावा. पन्नास गायी दक्षिणा म्हणून द्याव्यात. यज्ञ संपल्यानंतर यजमानाने नव वस्त्र परिधान करावे. पुढील चार महिने मांस व मैथुन वर्ज्य करावे.

आ) वरुणप्रघासपर्व– ह्या पर्वाच्या ऐवजी एक द्विरात्र यज्ञ करावा. त्यात (पहिल्या दिवशी) प्रतिपद् वरुणदेवतेला उद्देशून असावी. सवनीयपशु मरुतांना उद्देशून असावा. दुसऱ्या दिवशीची प्रतिपद् क हा शब्द असलेली असावी. वरुणाला उद्देशून एक बोकड मारावा; तसेच वशा (वांझ) गाय मित्र व वरुणाला उद्देशून मारावी. दक्षिणा म्हणून शंभर गायी द्याव्यात. पुढील चार महिने मागच्या सारखेच व्रत करावे.

इ) साकमेधपर्व – चार महिन्यानंतर साकमेधपर्वाच्या ऐवजी तीन दिवसांचा सोमयज्ञ करावा. ह्या यज्ञातील प्रतिपद् प ह्या शब्दाने युक्त असावी. सवनीय पशु अग्नीला उद्देशून असावा (पहिल्या दिवशी). दुसऱ्या दिवशीची प्रतिपद् मरुतांना उद्देशून असावी; पशु इन्द्र आणि अग्नी ह्यांना उद्देशून असावा. तिसऱ्या दिवशीची प्रतिपद् विश्वकर्मा ह्या देवतेला उद्देशून असावी; आणि अकरा पशू व वांझ गाय ही सूर्याला उद्देशून असावी. दक्षिणा म्हणून एकशे-पन्नास गायी द्याव्यात व पूर्वीप्रमाणेच व्रते पाळावीत.

ई) शुनासीरीयपर्व – ह्या पर्वाऐवजी अग्निष्टोम–ज्योतिष्टोम यज्ञ करावा. प्रतिपद् उप ह्या शब्दाने युक्त असावी. सवनीय पशु वायुदेवतेला उद्देशून असावा. वशा (वांझ) गाय अश्विनांना उद्देशून असावी. एकशे बारा गायी दक्षिणा म्हणून द्याव्यात.

अशा प्रकारे हे सोमीकृत चातुर्मास्य यज्ञ करावयाचे असतात. ह्या यज्ञांत मूळच्या देवता जवळ जवळ तशाच ठेवल्या आहेत. पण सर्व विधी सोमयज्ञाच्या पद्धतीने केले जातात. हे चातुर्मास्ययज्ञांचे सोमीकरण ही एक सामवेदीय साहित्याने वैदिक कर्मकांडात घातलेली भर असावी.

व्रात्यस्तोम –

व्रात्यस्तोम हे यज्ञही सामवेदीय परंपरेतच निर्माण झाले असणे शक्य आहे. :

१) पहिला व्रात्यस्तोम – (तां. ब्रा. १७.१.१ व पुढे) वेदाभ्यास न करणारे, तसेच शेती, व्यापार न करणारे, जणू मागे पडलेले आणि एकत्रित

गटागटाने राहणाऱ्या व्रात्यांसाठी हा यज्ञ असतो. तो षोडशस्तोम ह्या स्वरूपाचा असतो. ककुभ् छंदातील ऋचा व त्यांवर आधारलेली सामे ही अग्रभागी वापरली जातात. अधा हीन्द्र गिर्वण, ... (ऋ.८.९८.७–९; साम. २.६०-६२) ह्या विषम छंदावर आधारलेल्या ऋचांचा वापर केला जातो. द्यौतान-साम पृष्ठसामन् म्हणून वापरले जाते. ह्या सामाचे निधन (शेवटचा भाग) अनिरुक्त (देवतेचा स्पष्ट उल्लेख नसलेले) असावे. व्रात्य लोक परक्यांचे अन्न ब्राह्मणांचे म्हणून खातात. चांगल्या शब्दांना वाईट मानतात. निरपराध लोकांना दंडांनी मारतात. दीक्षित नसूनही दीक्षितांसारखे बोलतात. हे व्रात्यांचे दोष षोडशस्तोम वापरल्याने नष्ट होतात. देवां वो द्रविणोदाः (साम. १.५५; ऋग्वेद ७.१६.११–१२; साम. २.८६३–८६४) ह्या ऋचांच्या वापराने व्रात्यांना देवतांमध्ये प्रतिष्ठा लाभते. उष्णीष, चाबूक, बाणविरहित धनुष्य, फळीने झाकलेला वेडावाकडा जाणारा रथ, काळचा दशा असलेले वस्त्र, दोन बोकडांची कातडी (एक काळे, एक पांढरे), एक चांदीचा दागिना ह्या वस्तू गृहपतीने दक्षिणा म्हणून द्यावयाच्या असतात. इतर व्रात्यांजवळील तांबड्या कडा असलेली वस्त्रे, दोन पादत्राणे, आणि दुहेरी शिवलेली बोकडाची कातडी ह्या वस्तूंना व्रात्यधने असे म्हणतात. ते त्या वस्तू दक्षिणा म्हणून देतात. ती दक्षिणा ज्याला दिली जाते त्याला व्रात्यांचा दोष जाऊन चिकटतो.

२) दुसरा व्रात्यस्तोम– (तां. ब्रा. १७.२.१ व पुढे) निन्दित व नीच दर्जाचे व्रात्यजीवन जगणाऱ्या अशा व्रात्यांनी हा व्रात्यस्तोम यज्ञ करावयाचा असतो. त्यात सहा षोडशस्तोम वापरावयाचे असतात.

३) तिसरा व्रात्यस्तोम– (तां. ब्रा. १७.३.१ व पुढे) वयाने लहान असून व्रात्यजीवन जगणाऱ्या अशासाठी हा यज्ञ करावयाचा असतो. त्यात दोन षोडशस्तोम असतात. ह्यातील अग्निष्टोमसाम एकविंशस्तोमावर आधारलेले असते.

४) चौथा व्रात्यस्तोम– (तां. ब्रा. १७.४.१ व पुढे) वृद्ध व लैंगिक जीवनापासून परावृत्त झालेल्या व्रात्यांसाठी हा व्रात्यस्तोम यज्ञ आहे. ह्या यज्ञात वाढत्या संख्येचे स्तोम वापरले जातात, त्यामुळे व्रात्यांना खाली पडण्याची भीती राहत नाही.

गोसव यज्ञ

गोसव यज्ञही सामवेदीय परंपरेत निर्माण झाला असावा. ह्या यज्ञाचे जैमिनीय, तांड्य, व तैत्तिरीय ह्या ब्राह्मणग्रंथात वर्णन केले असले तरी ह्या

अनुक्रमणिका

यज्ञाची जी वैशिष्टयपूर्ण व्रते आहेत ती फक्त जैमिनीय ह्या ब्राह्मणग्रंथातच सांगितली गेली आहेत. त्यानुसार ह्या यज्ञाचा यजमान मातृगमन, स्वसृगमन, सगोत्रागमन करतो; तो जमिनीवर ठेवलेले पाणी, गवत इत्यादी वाकून पितो, खातो. वाटेल तेथे मलविसर्जन करतो. (तस्य व्रतम् उप मातरम् इयाद् उप स्वसारम् उप सगोत्राम् उपावहाय उदक आचामेद् उमावहाय तृणान्याच्छिन्द्यात् यत्र यत्रैनं विष्ठा विन्देत् तत्तद् वितिष्ठेत (जै. ब्रा. २.११३) गोसवयज्ञाच्या अधिक तपशीलासाठी माझा पुढील निबंध पहा– "Animalism in ancient India" JOIB 21, 1972, p. 191 ff.)

अभिचारविधी

काही अभिचारस्वरूपाचे यज्ञही सामवेदीय परंपरेतील असणे शक्य आहे. हे यज्ञ ही सामवेदीय परंपरेने वैदिक कर्मकांडात घातलेली मोठी भर आहे. त्याचे वर्णन षड्विंशब्राह्मण ह्या सामवेदीय ब्राह्मणात केले आहे.

श्येन

अभिचारात्मक यज्ञांमध्ये श्येन हा प्रमुख आहे. आपल्या शत्रूचा नाश करू इच्छिणाऱ्याने हा यज्ञ करावा. त्यामुळे जसा ससाणा आपले भक्ष्य तसा यजमान आपल्या शत्रूला पकडू शकतो. ह्या यज्ञात पवमानस्तोत्रे त्रिवृत्स्तोमावर आधारलेली असावीत. त्रिवृत्स्तोम हा सर्व स्तोमांमध्ये सर्वात वेगवान आहे. त्याचा उपयोग शत्रूचा पराभव करण्यासाठी होतो. ह्या यज्ञात वज्र हे साम गायले जाते. त्यामुळे जणू शत्रूवर वज्रच टाकल्यासारखे होते. ह्या यज्ञात बृहत् साम हे पृष्ठसाम म्हणून आणि रथंतर हे ब्रह्मसाम म्हणून वापरावे. त्यायोगे शत्रूचे पशुधन नष्ट होऊन तो पराभूत होतो. ह्या यज्ञातील यूप बाधव किंवा तैल्वक वृक्षाच्या लाकडाचा असावा, आणि त्याला तलवारीसारखे टोक असावे. अग्नीसाठी मारावयाचे पशु लाल रंगाचे असावेत. दर्भाऐवजी शर हे गवत वापरावे म्हणजे शत्रूला जखम होते. ऋत्विजांनी तांबडा उष्णीष, तांबडी वस्त्रे, परिधान करून आणि जानवी गळ्याभोवती बांधून यज्ञीय कामे करावीत. ह्याचाही उद्देश शत्रुनाश हाच आहे. दक्षिणा म्हणून द्यावयाच्या गायी गटागटात उभ्या कराव्यात. त्यात नऊ एका डोळ्याच्या, नऊ लंगड्या, नऊ बधिर अंगाच्या, आणि नऊ मोडक्या शिंगांच्या असाव्यात. त्यांचे दान करताना त्यांना टोचून त्यांचे रक्त काढावे. अशा रीतीने श्येन यज्ञातील सर्व विधी भयानक स्वरूपाचे आहेत व

व त्यांचे स्वरूप यज्ञाच्या उद्देशाशी सुसंगत आहे. हा यज्ञ ष. ब्रा. ३.८. १ व पुढे वर्णिला आहे.

इषु

इषु ह्या शब्दाचा अर्थ बाण. इषु ह्या यज्ञाने यजमान शत्रूला मारू शकतो. ह्या यज्ञात इषु नावाची विष्टुति (ऋचांची पुनरुक्ती करण्याचा प्रकार) वापरला जातो. त्यामुळेही शत्रूवर जणू बाण टाकल्यासारखे होते. ह्या यज्ञात वषट्कारनिधन साम गायले जाते. तसेच सप्तह (सातांना ठार करणारे) हे साम गायले जाते. उरलेले तपशील श्येन यज्ञाप्रमाणेच समजावेत. (ष. ब्रा. ३. ९. १ व पुढे)

संदंश

संदंश म्हणजे चिमटा. हाही यज्ञ अभिचारात्मक आहे. ह्या यज्ञाने जसे चिमटयाने काहीही पकडता येते तसे शत्रूला पकडता येते. ह्या यज्ञात प्रत्येक वेळी दोन दोन स्तोम वापरले जातात, म्हणून ह्या यज्ञास संदंश म्हणतात. या यज्ञात वैयश्वसाम गायले जाते. त्यायोगे शत्रूचे घोडे नष्ट होतात. ह्या यज्ञात मध्यंदिन–पवमानस्तोत्र व आर्भवपवमानस्तोत्र यांच्या प्रारंभी दोन वार्षाहरसामे, काशीत व नानद सामे, गायली जातात. उद्गाता क्रूर सामे म्हणतो. त्यामुळे शत्रूचा नाश होतो. इतर तपशील श्येनयज्ञाप्रमाणेच आहेत. ष. ब्रा. ३. १०. १ व पुढे)

वज्र

ह्या नंतरच्या यज्ञाचे नाव वज्र आहे व तो शत्रुनाशासाठीच करावयाचा असतो. ह्या यज्ञात पंधरा स्तोत्रे असतात. पंधरा म्हणजे वज्र. त्यामुळे शत्रूवर जणू वज्राघातच होतो. हा यज्ञ षोडशियुक्त असा उक्थ्य ह्या स्वरूपाचा आहे. उक्थ्य म्हणजे पशु आणि षोडशि म्हणजे वज्र. त्यामुळे यजमानाच्या शत्रूवर वज्राघात होतो. ह्या यज्ञात महानाम्नी नावाच्या ऋचा आणि षोडश सामे म्हटली जातात. तीही वज्रच असल्यामुळे शत्रूवर जणू वज्राघात होतो. इतर तपशील श्येन यागाप्रमाणेच आहेत. (ष. ब्रा. ३. ११. १ व पुढे)

अशा तऱ्हेने वर सांगितलेले अभिचारात्मक यज्ञ सामवेदाच्या षड्विंश-ब्राह्मणात वर्णिले आहेत. त्यात विविधप्रकारची गाने आहेत, तसेच इतरही काही अभिचारविधींना शोभेशा कृती आहेत. अशा प्रकारचे यज्ञ ही साम-वेदीय परंपरेने वैदिक कर्मकांडात टाकलेली महत्त्वाची भर आहे.

अनुक्रमणिका

स्मार्त विधी

सामवेदीय परंपरेची आणखी एक अतिशय महत्त्वाची अशी वैदिक कर्मकांडातील भर म्हणजे वैदिक मंत्रांचा कृत्रिम रीतीने यातुधर्मात्मक अशा स्मार्त विधींमध्ये विनियोग. ब्राह्मणग्रंथ व श्रौतसूत्रग्रंथ ह्यांमध्ये आहवनीय, गार्हपत्य व दक्षिण ह्या तीन अग्नींच्या साहाय्याने केल्या जाणाऱ्या श्रौत-विधींमध्ये वैदिक मंत्रांचा वापर करण्यास सांगितलेला असतो. गृह्य किंवा स्मार्त विधी मात्र केवळ गार्हपत्य ह्या एकाच अग्नीच्या साहाय्याने किंवा अग्नीशिवायही केले जातात. अशाप्रकारे श्रौत व स्मार्त (गृह्य) ह्या विधींमध्ये काही तांत्रिक फरक असला तरी त्या दोन्ही विधींची उद्दिष्ट फले सारखीच आहेत. उदाहरणार्थ अन्न, दीर्घायुष्य, पशु, संपत्ती, आरोग्य इत्यादींची प्राप्ती व्हावी आणि शत्रूचा नाश व्हावा इत्यादी, ह्या स्मार्त विधीं-मध्ये वापरण्यास सांगितलेल्या मंत्रांच्या अर्थाचा व विधींचा तसेच त्यांच्या म्हणून सांगितलेल्या फळांचा कित्येकदा काहीच संबंध नसतो. जो काही असतो तो तर्कशुद्ध व साक्षात् असा नसून यातुधर्मात्मक असतो. सामविधान ब्राह्मण ह्या सामवेदसंबद्ध ब्राह्मणग्रंथात सामवेदीय मंत्रांचा स्मार्तविधींमध्ये अशा प्रकारचा यातुधर्मात्मक विनियोग सांगितला आहे.

उदाहरणार्थ अबोध्यग्नि.... (सामवेद २.११०८), महि त्रीणाम्.... (१.१९२), इत्यादी मंत्रांना अरिष्टवर्ग असे नाव दिले असून ह्यापैकी एक किंवा अधिक मंत्र यातुधर्मात्मक विधींमध्ये वापरण्यास सांगितले असून त्यांचा उद्देश शंभर वर्षाचे दीर्घायुष्य प्राप्त करणे हा आहे. (सा. वि. ब्रा. २.१.५) तसेच तृचे तुनाय ...(सा. वे. १. ३९५) ह्या मंत्राच्या उच्चारणपूर्वक पांढरी मोहरी खाल्ल्यास माणसाला दीर्घायुष्य मिळते (सा. वि. ब्रा. ५. १. १०) येथे ह्या मंत्रांच्या अर्थाचा व विधींचा काही संबंध नाही. हा विनियोग पूर्णपणे कृत्रिम व लादणुकीचा आहे. सामविधान ब्राह्मणाचाच कदाचित आदर्श समोर ठेवून ऋग्विधान, यजुर्विधान ह्यासारख्या ऋग्वेदातील व यजुर्वेदातील मंत्रांचा विनियोग कृत्रिम रीतीने सांगणारे ग्रंथ निर्माण झाले असावेत. ते विनियोगही कृत्रिमच आहेत. त्याचाही ते ज्या विधीत वापरले जातात त्यांच्याशी काहीच तर्कशुद्ध असा संबंध नाही. अशाप्रकारचे यातुधर्मात्मक विधी आणि त्यांमध्ये मंत्रांचा कृत्रिम वापर ही बहुधा सामवेदीय साहित्याने वैदिक कर्मकांडात घातलेली भर असावी.

निष्कर्ष---

वरील विवेचनावरून पुढील निष्कर्ष काढता येतील :

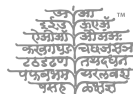
१) सामवेदीय परंपरेत वैदिक कर्मकांडाची अधोगामी प्रवृत्ती दिसते, तर ऋग्वेदात उत्पत्तिप्रवण आणि यजुर्वेदात अभिजात प्रवृत्ती दिसून येतात.

२) स्थूलमानाने पाहता असे म्हणता येईल की काहीशा तारतम्याने आपणास एखादा यज्ञ किंवा विशिष्ट प्रकारचे कर्मकांड विशिष्ट वेदाच्या परंपरेत निर्माण झाले असावे असे सांगता येणे शक्य आहे.

३) सामवेदीय परंपरेने पुढील प्रकारचे यज्ञ वैदिक कर्मकांडात समाविष्ट केले असावेत– १) कृत्रिमयज्ञ– केवळ सामगायनातील इतर कृतींबाबत नव्हे अशा फरकावर आधारलेले यज्ञ. सामवेदीय परंपरेत केवळ सामगानाच्या थोड्या फार फरकाने व पुनरुक्तींनी नवीन यज्ञ व असंभाव्य काळापर्यंत चालतील असे यज्ञ निर्मिण्याचे वेडच दिसून येते. २) चातुर्मास्य यज्ञांचे सोमीकरण ३) व्रात्यस्तोम यज्ञ ४) गोसव यज्ञ. अभिचार विधी– उदा. श्येन यज्ञ. ५) स्मार्त यातुधर्मात्मक विधी; ह्यात वैदिक मंत्रांचा कृत्रिम व पश्चाद्बुद्धिजन्य विनियोग आढळतो.



अनुक्रमणिका





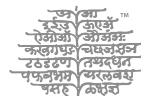
श्री. ना. बा. मराठे

भाषावार राज्यरचनेचा फेरविचार

आंध्रप्रदेशमध्ये चाललेल्या प्रचलित धुमश्चक्रीच्या प्रेरणा लक्षात घेता भाषावार प्रांतरचना व त्यांचे दुष्परिणाम यांचा फेरविचार करण्याची वेळ आली आहे यात शंका बाळगण्याचे कारण नाही. भाषावार राज्यरचना होऊन उणीपुरी बारा वर्षे लोटली नाहीत तोच त्यातील खाचखळगे आढळून येऊ लागले आहेत. एक भाषा एक राज्य या फसव्या बीरुदाखाली राजकीय पक्षांनी आपले प्रचार गेली कित्येक वर्षे चालू ठेवले त्याच प्रचाराच्या जबरदस्त दडपणाखाली राज्यरचना केली गेली; आणि आता त्याचे परिणाम दृग्गोचर होऊ लागले आहेत. आसामची छकले झाली. हरियाणा, पंजाब व हिमाचल प्रदेश असे तीन भाग करण्यात आले. पूर्व बंगालचा अपूर्व 'बांग्ला देश' झाला आणि आता आंध्र प्रदेशची दोन शकले होऊ घातली आहेत. त्याच्या जोडीला विदर्भ आपला सवता सुभा मांडू लागला आहे. उत्तरप्रदेशचा अवाढव्य भूप्रदेश एकाच हिंदी भाषिक अंमलाखाली असूनही त्याची चार शकले करण्याची मागणी जनसंघासारख्या राजकीय पक्षाच्या व्यासपीठावरून करण्यात आली आहे.

दोन वर्षांपूर्वीच पश्चिमबंगालच्या सरकारी कचेरीतून केन्द्र सरकार-विरुद्ध साऱ्या पश्चिम बंगालमध्ये हरताळ पाळण्यात आला होता. द्रविड मुनेत्र कळ्हगम्‌मध्ये आता थोडीशी फाटाफूट झालेली दिसत असली तरी त्या राजकीय पक्षाच्या प्रेरणा केन्द्रविरोध, हिन्दीविरोध, संस्कृतविरोध, भारतीय संस्कृती विरोध अशासारख्या 'विरोध' या केन्द्रबिंदूभोवतीच फिरत असताना दिसतात. एकीकडे अन्तर्गत विरोध, दुसरीकडे केन्द्रविरोध, तिसरी-कडे भाषिक आंदोलने, इतर ठिकाणी सवता सुभा रचण्याचे मनसुबे यांनीच भारतीय अन्तर्गत राजकारण पोखरलेले दिसत आहे. पाकिस्तानने युद्ध जाहीर केल्याने देश क्षणभर एकरूप झाल्यासारखे वाटत होते. युद्धात विजय मिळाल्याने त्या एकरूपतेला साफल्याचीही जोड मिळाली आहे. पण

अनुक्रमणिका





भारतीय अन्तर्गत बावटळींचा विचार करता या बावटळींना कसा प्रतिबंध घालता येईल याची विवंचना खरे म्हणजे साऱ्याच लोकशाहीच्या हित-चिंतकांना लागायला हवी. या अन्तर्गत आंदोलनाची बीजे वस्तुतः भाषावार प्रांतरचनेत किंवा भाषिक अस्मितेत शोधण्याचे कारण नाही. त्याची मूलभूत बीजे आर्थिक तणावांत आहेत हे राजकीय - सामाजिक - आर्थिक दृष्ट्या विचार करणाऱ्यांच्या चटकन लक्षात येण्यासारखे आहे.

आर्थिक तणाव

स्वातंत्र्यपूर्वकाली या आर्थिक तणावाची बीजे ब्रिटिश हुकूमशाही - साम्राज्यशाहीवर सोपवून आपले स्वदेशी राजकीय नेते स्वराज्य स्थापनेच्या उद्योगाला लागले. सारा देश त्यांच्या मागे उभा राहिला. 'चले जाव' च्या ठरावाला मंजुरी मिळाली. आंदोलने झाली. महायुद्ध निमाले. ब्रिटिशांनी आपला गाशा गुंडाळला. गोरा माणूस जाऊन त्याच्या गादीवर भारतीय माणूस आला. कायदे तेच. नियम तेच. वागण्याची तऱ्हा तीच. प्रश्न हाताळण्याची कला तीच; जोरात दार ठोठावीपर्यंत दादच लागत नाही. जाग येत नाही. शहाणपणा गवसत नाही. गेल्या स्वातंत्र्य काळाच्या पंचवीस वर्षात या दिरंगाईला उधाण आले आहे. सरकारी मालमत्ता आगीत खाक होईपर्यंत वैचारिक दिशाही सांपडत नाही, अशी स्थिती झाली आहे. त्यातून द्वैभाषिक मुंबई राज्यातून - महाराष्ट्र गुजरातची विभागणी सुटली नाही, हरियाणा - पंजाबची फाळणी सुटली नाही. आसामची सात खण्डे झाली तीही सुटली नाहीत. सरकारी कर्मचाऱ्यांच्या मागण्या सुटल्या नाहीत. संप, ताळेबंद, घेराव, धाकधपटशा, आगी, लुटालूट, नासधूस हीच जणू लोकशाहीची खरी भाषा झाली आहे. हिंदी भाषा विरोधी आंदोलन म्हणू नका, बेरोजगारी म्हणू नका, आसामी-बंगाली भाषिकांची आंदोलने म्हणू नका, विद्यार्थ्यांच्या मागण्या म्हणू नका, साऱ्या चळवळींचा साधा धोपट मार्ग हा वर निर्दिष्ट केलेल्या हजरजबाबी हुकमी एक्क्यानेच सुरू होतो. यांतून क्रिकेटचा खेळही सुटू शकत नाही; कलकत्त्याच्या क्रिकेट शौकिनांना अश्रुधुराच्या दिव्यांतून जावे लागले होते. रवीन्द्रसरोवरावरील संगीतशौकीनांची विटंबना झालेली अजून स्मृतिशेष झालेली नाही. या साऱ्या उद्रेकांची बीजे तात्कालिक दृष्ट्या वेगवेगळी दाखविणे राजकीय पुढाऱ्यांना सहज शक्य असले तरी समाजशास्त्रतज्ज्ञांना वा अर्थशास्त्रज्ञांना त्यांची कारणे समाजात धुमसत असणाऱ्या आर्थिक तणावातच दृष्टोत्पत्तीस येतात. राजकीय पुढारी याचा व्यवस्थित फायदा घेतात. त्या तणावाला प्रचलित सरकारची

धोरणेच पूर्णतः कारणीभूत आहेत असे सामान्य जनांना पटवून देण्याचा प्रयत्न करतात. विशेष खोलात न जाणाऱ्या भोळ्याभाबड्या जनतेला ते खरे वाटते व प्रचलित सरकारी मालमत्ता नष्ट करण्याच्या मार्गाला लावली जाते.

बाजारभाव कशावर ठरतात ?

वस्तुतः आजचे जग वाहतुक साधनांच्या द्वारे अति जवळ आल्याने बाजारातील मालांचे भाव पुष्कळ वेळा जागतिक बाजारपेठांतील इतर उपलब्ध वस्तूंच्या प्रमाणात ठरतात. भारतातल्या शहरातील वस्तूंचे भाव त्यांना अपवाद नाहीत. आज भारतात जी महागाई वाढली आहे तिला सर्वस्वी सरकारी धोरणेच जबाबदार आहेत की इतर गोष्टींचाही या-बाबतीत विचार करावा लागतो याची साग्र माहिती अर्थशास्त्रज्ञ देऊ शकतात. आज जागतिक व्यापारपेठांतूनच महागाई किती शिगेला पोचली आहे आणि त्या प्रमाणात भारतीय व्यापारपेठेत तिची झळ किती प्रमाणात लागत आहे याची तौलनिक माहिती आपल्याला कळून आली तर कदाचित् भारतीय लोक आर्थिक तणावात सांपडले असूनही जगातील इतर लोकांच्या मानाने भारतीय नागरिक जीवन हे समृद्धीचे व सुबत्तेचे आहे असे म्हण-ण्याचे अवसान आणावे लागेल. दोन पैसे कप मिळणारा चहाचा कप गेल्या पंचवीस वर्षांत एक आणा, सात पैसे, दहा पैसे, वीस पैसे, पंचवीस पैसे, चाळीस पैसे आणि आगगाडीच्या प्रवासात साठ पैसे या गणितश्रेणीने त्याची किंमत वाढत गेली. याच चहाच्या कपाला सहा स्टार हॉटेल्स्मधून सव्वा रुपया मोजावा लागतो तर यूरप मध्ये अडीच रुपये द्यावे लागतात. न्यू यॉर्कमध्ये साडे सात रुपये (= १ डॉलर) द्यावे लागतात– साडे सात रुपये देऊन चहाचा एक कप घ्यायचा तर भारतात सरसहा सामान्य हॉटेलमध्ये त्याच दर्जाचा चहाचा कप चार आणे म्हणजे तीन सेंटमध्ये मिळू शकतो. म्हणून अमेरिकन माणसाला भारतीय जीवनमान चैनीचे वाटते. याचे कारण तेथील जीवनमानाचे युनिट डॉलरमध्ये अजमावले जाते. क्रय–विक्रय शक्ति मोजण्याचे साधन डॉलरच. माणूस मिळवतो डॉलरमधून, खर्च करतो तोहि डॉलरमधून. डॉलरची किंमत रुपयात करून वस्तूची किंमत अजमावली की आपल्याला घेरी येते. मात्र भारतीय जीवनात वस्तूंचे किंमतमान ठरविले जाते ते रुपयांच्या आधारे आणि जीवनमान ठरविण्याचे साधनहि रुपयेच आहे. वार्षिक पांच हजार रुपये मिळवणाऱ्या माणसाचे भारतातील जीवनमान जितक्या दर्जाचे असेल तितक्याच दर्जाचे जीवनमान,

पांच हजार डॉलर्स वार्षिक मिळवणाऱ्या माणसाचे अमेरिकेत राहू शकत नाही. कारण तेथील सारे विनिमय त्याला डॉलरच्याच माध्यमातून करावे लागतात. तोच मनुष्य भारतात आला तर त्याला सारी चैनच चैन दिसते. कारण त्याच्या विनिमयाच्या माध्यमातून भारतीय वस्तूंच्या विनिमयाचा विचार केला तर त्याला ते एक अजब कोडे वाटते. या उलट सातशे पौंडामध्ये इंग्लंडमध्ये मिळणाऱ्या गाडीला भारतात बावीस हजार रुपयापेक्षा जास्त रुपये मोजावे लागतात. त्यावेळी त्यांचे डोळे उघडतात. सांगण्याचा मुख्य मतितार्थ असा की आजच्या बाजारपेठेतील भावांचे चढउतार हे सरकारी नियंत्रणावरच केवळ अवलंबून असतात हे पूर्ण सत्य नव्हे; काही अंशी व काही मर्यादेपर्यंत त्यात सरकारचा हात जरूर असतो.

शेवटी सरकारी तिजोरी ही जनतेवर प्रत्यक्ष–अप्रत्यक्ष कर आकारूनच सरकारी कारभार पाहाते ना? रेल्वेला बाहेरच्या देशातून एंजिने आणून पुरवायची तर परदेशी चलनातूनच त्यांची किंमत द्यावी लागणार. हे परदेशी चलन मिळविण्यास भारतीय माल त्या देशाला विकावा लागेल. परदेशाला माल विकायचा म्हणजे अन्तर्गत उलाढालींवर ताण येतो. अन्तर्गत बाजारपेठेतील वस्तूंचे भाव वाढतात. महागाई वाढते. लोकांच्या सुखसोईसाठी विमाने, टेलिव्हिजन, मोटरगाड्या, रेडिओ, घड्याळे, फरीज, आगगाड्या यासारख्या वस्तूंवर खर्च वाढवून सरकारी तिजोरीची भरपाई करावी लागते. अशा प्रसंगी सरकारी तिजोरी कोणत्याही पक्षाच्या धोरणाने चालली तरी तिची धोरणे जागतिक बाजारपेठेच्या बाजारभावावरच आखली जातात. पाकिस्तानसारख्या देशाच्या सरकारी तिजोरीत 'मदत' या नावाखाली परकी देशाचे चलन मिळून अन्तर्गत बाजारपेठेतील तणाव कमी करण्याचा प्रयत्न केला गेला. पण साऱ्याच देशांना ते शक्य नसते व हितावहही नसते. भारतातही या ना त्या नात्याने अमेरिकन डॉलर्स मदत म्हणून येतच होते. अजूनही पौंड्स्, रूबल्स्, मार्क्स, येन्स, मदतीच्या नावाने नव्हे तर द्रव्यविनिमय, सांस्कृतिक देवाण घेवाण, व्यापारविषयक देवघेव या ना त्या सोज्वळ नावाखाली येतच आहेत. त्याचा परिणाम भारतीय व्यापारपेठेतील भावांच्या चढउतारावर होणे अपरिहार्य आहे. भारतात एकाएकी दुष्काळ पडला. परकीय देशातून तांदूळ, गहू, आणवावा लागला. त्याची किंमत रुपयात कोण घेणार? परकीय चलनातून ती किंमत द्यावयाची तर ते तेवढे चलन मिळवण्यास भारताला चहा, कापड, ज्यूट, कोळसा यासारख्या वस्तूच द्याव्या लागतात.

भाषा व जनता

राजकीय पक्षोपपक्ष या सत्याचा अव्हेर करू शकत नाहीत पण त्या सत्य परिस्थितीचे उलटे सुलटे अर्थ लावून जनतेला भडकावू शकतात. प्रचलित सत्ताधारी पक्षाने मागील निवडणुकीत अभूतपूर्व यश मिळवून इतर राजकीय पक्षांना नामोहरम केल्याने सध्या त्यांना जनतेला उधळून उठाव करण्यास फारसा वाव मिळत नाही. या संधीचा फायदा घेऊन मधून मधून डोके वर काढू पाहणाऱ्या भाषिक प्रश्नांचे कंबरडेच मोडून काढले पाहिजे.

सारा सरकारी कारभार त्या त्या प्रांताच्या भाषेतून हाकला जाणे तेथील जनतेच्या दृष्टीने सोईचे असते. सरकारी कामकाजाची भाषा परकी असल्याने जनता नाडली जाण्याचा संभव असतो. पण कोणतेही सरकार जनतेला नाडून आपला राज्यकारभार फार काळ टिकवू शकत नाही. जनतेचा कारभार जनतेच्याच भाषेतून व्हावा या तत्त्वाला प्रत्यक्ष व्यवहारात मुरड पडते. कारण कायदे कानूंची भाषा ही नेहमीच पारिभाषिक-परिनिष्ठित संज्ञातून चालते. त्याचा अर्थ समजून त्याच चाकोरीच्या भाषेतून व्यवहार करणे सामान्य शिक्षितालाही जड जाते. इतर निरक्षरांची वा साक्षरांची काय कथा ? सबंध भारताची सध्या तरी एक भाषा होणे शक्य दिसत नाही. कोणत्याही सत्ताधारी वा बिन सत्ताधारी राजकीय पक्षाला एका भाषेचा अवलंब करता येणे शक्य नाही. क्रमप्राप्त इंग्रजी आहे हा एक शुभयोगच समजला पाहिजे. सध्याच्या भारतीय पुस्तक निर्मितीतही निम्म्याहून अधिक पुस्तकनिर्मिति ही याच इंग्रजी भाषेतून चालते. मध्यवर्ती सत्तेने हिन्दीला लिंक्-लँग्वेज म्हणून स्वीकारले असले तरी चार पांच हिंदी भाषी राज्यांखेरीज इतरत्र हिन्दीचा राज्यकारभारातून वापर होत नाही. परदेशी व्यवहारही इंग्रजीतूनच चालतात. अशा वेळी स्थानिक कारभारापुरती प्रांतभाषा शिल्लक राहते. राज्य व्यवहारांना अखेर अखिल भारतीय भाषेचाच आश्रय घ्यावा लागतो, व घ्यावा लागेल.

राज्येच बरखास्त करा

सध्या आंध्रप्रदेशातील भाषा तेलुगु ही आंध्र व तेलंगण या दोन्ही प्रदेशात एकच असूनही दुफळी माजलेली दिसत आहे. उत्तर प्रदेशाची हिन्दी हीच राज्यभाषा व बोली असूनही उत्तरप्रदेशाची चार शकले केली जावी असा प्रस्ताव केला जात आहे. हिन्दी हीच भाषा असूनही राजस्थान, उत्तर प्रदेश, बिहार, मध्य प्रदेश, हरियाणा, हिमाचल प्रदेश अशी सहा राज्ये अस्तित्वात

आहेत. त्यामुळे एक भाषा एक राज्य हा निर्देश सगळीकडे गैर लागूच दिसतो. म्हणून असे सुचवावेसे वाटते की भारतीय घटनेतच बदल करून भारतात सध्या अस्तित्वात असलेली भाषावार राज्ये व केन्द्रशासित भाग अशी विभाजनाच रद्द करावी. या एकवीस राज्यांचे मंत्री, उपमंत्री, असेंब्ली, राज्यपाल, राज्यांचे सचिव, उपर-अवर सचिव यांचा अवास्तव खर्च करण्याची जरूरच काय आहे ? लोकसभेवर लोकसंख्येच्या प्रमाणात खासदार निवडून जातात. तेथेच साऱ्या भारताचे कायदे कानू केले जातात तेच पुरेसे आहे. राज्यपातळीवर असेंब्लीतून जी धुमश्चक्री चालते तिची जरूरीच काय आहे ?

जिल्हा हे केंद्र

जिल्हानिहाय सारा कारभार सध्या चालतो तसाच तो पुढे चालावा. जिल्ह्याचा कलेक्टर, न्यायाधीश, कमिशनर हे त्या त्या जिल्ह्याचा कारभार पहातील. जिल्ह्याचे अधिकारी I.A.S. ऑफिसर्स असतात; कायदेकानूंचे अभ्यास केलेले असतात; तज्ञ असतात जिल्ह्यात काय निपजते, काय पिकते, काय विकले जाते; म्हणजेच जिल्ह्याची जरूरी काय आहे याची शहानिशा त्याच अधिकाऱ्या-मार्फत केन्द्र सरकारला करता येईल. सध्याच्या स्थितीप्रमाणे जिल्हा व केन्द्र यांमध्ये राज्य सरकारचा अकारण अडथळा असतो तो तर दूर होईलच. पण या अवास्तव खर्च करणाऱ्या राज्यसरकारांवर जो खर्च होतो तो वाचेल. अखिल भारतात एकच तत्त्वाने कारभार हाकता येईल. मुंबईचे कायदे वेगळे, मद्रासचे कायदे वेगळे, आसामचे वेगळे ही स्थिति हवी कशाला ? झोनल् बेसीस्‌वर सध्याची रेल्वे चाललीच आहे ना ? मग राज्यसरकारांचा फुकटचा अडथळा हवाच कशाला ? अगोदर राज्यसरकारे स्थापन करा आणि मग बरखास्त करा. ही अकारण उठाठेव हवीच कशाला ?

त्यासाठी राज्यघटनेत बदल हवा

भारतीय राज्यघटनेतूनच राज्य सरकारांचीच हकालपट्टी केली तर कोणत्या तत्त्वांना बाध येणार आहे ? जनसंघाने दुसरे राज्य पुनर्रचना मंडळ स्थापन करावे अशी सूचना मांडली असता कॉंग्रेसच्या अध्यक्षानी तशा पुनर्रचना मंडळाची जरूरी नाही असे प्रतिपादन केले आहे. त्या संबंधात असे स्वच्छ म्हणता येईल की राज्यपुनर्रचना मंडळ नको हे बरोबरच आहे. पण त्या बरोबरच राज्य सरकारे, राज्य विधिमंडळे, राज्यपाल, राज्य सचिवालये या साऱ्यानाच राज्यघटनेतून काढून टाकण्याचे बिल लोकसभेत प्रचलित सत्ताधारी पक्षाने पास करून घ्यावे. म्हणजे राज्य सरकार विरोधी केन्द्र-

सरकार असा वारंवार उभा राहाणारा प्रश्न येणार नाही. केन्द्र व राज्य सरकार यांचे संबंध कोणच्या प्रकारचे असावेत याची चर्चा करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. काही राज्यात केन्द्राशी समझोत्याने वागणारी राज्यसरकारे तर काही राज्यातून केन्द्राशी फटकून वागणारी– सवत्या सुभ्याची उद्दाम भाषा काढणारी राज्यसरकारेच अस्तित्वात राहणार नाहीत. सर्व भारताला एकच कायदा, एकाच दर्जाचा सेल्सस् टॅक्स्, आणि व्यवस्थापन व कारभार एकाच नियमांनी बद्ध राहील. राज्य सरकारी कर्मचाऱ्यांची वेतनें वेगळी, केंद्रसरकारी कर्मचाऱ्यांची वेगळी त्यासाठी हरताळ, संप, घेराव, वेगवेगळीं वेतनमहामंडळे हवीत कशाला? प्रत्येक राज्याला वेगळी लोकसेवा आयोग कशाला हवी? I. A. S. ऑफिसर्स हे फक्त केन्द्रीय लोकसेवा आयोगा-मार्फत गुणवत्तेवर निवडून त्यांना वेगळे शिक्षण देऊन तयार केल्यावर राज्यानिहाय स्वतंत्र लोकसेवा आयोग ठेवणे म्हणजे जिथे तिथे द्विरुक्ती करणे होय! त्याने कार्य सुकर होण्याऐवजी कार्यनाशच अधिक होतो. तेलंगणाचे कायदे वेगळे, आंध्राचे वेगळे अशी श्रृंगापत्ति एकाच भाषिक राज्यात तयार होते; आणि याच धर्तीचे प्रश्न हिंदी भाषिक राज्यांतून नाहीत असे नाही त्यांनी अजून तसे मूळ धरलेले नाही. तेलंगणाला लागू असलेले मुलकी रूल्स् मराठवाड्यात नव्हते का? त्यांनी उद्या उचल खाऊन महाराष्ट्र राज्यात अंदाधुंदी माजवली की मग राज्यसरकारे आणि केन्द्र-सरकार यांचे डोळे उघडणार! नागपूर ही तर मध्यप्रांताची राजधानीच होती; मध्यप्रांताच्या जुन्या कायद्यांनी उचल खाल्ली की मग पुनः एक भाषिक महाराष्ट्रात नागपूर भागात कायदे वेगळे, पश्चिम महाराष्ट्रात वेगळे असे करणार काय? म्हैसूर हे तर प्रगत संस्थान होते. धारवाड कर्नाटक व म्हैसूर कर्नाटक यातील अन्तर्गत दुफळीतूनच शेवटी म्हैसूर राज्याचे कर्नाटक राज्य हे नामाभिधान फक्त बारा वर्षांच्या अन्तरानेच करण्यात आलेच ना?

राज्यसरकारांच्या विधिनिषेधनियमांनी शिक्षणक्षेत्रात तर अनागोंदीच माजली आहे. कुठे माध्यमिक शिक्षासमिती, कुठे उच्च माध्यमिक शिक्षा समिती, कुठे विद्यापीठातून तीन वर्षांचा अभ्यासक्रम, कुठे चार वर्षांचा यात ताळेबंदच नाही. दिल्लीहून मुलगा पुण्यात गेला तर त्याचें शैक्षणिक एक वर्ष पुढे मागे झालेच समजावे. तोच मुलगा कलकत्त्याला पोचला तर त्यांत आणखी एक दोन वर्षांची नासाडी. कारण शिक्षणक्रम संपला तरी परीक्षा नेमक्या वेळी होईलच याची शाश्वती युनिवर्सिटीलाही देता येत

नाही. झालेल्या परीक्षांचे निकाल पांच सहा महिन्यांच्या आत लागतीलच याची जबाबदारी ना राज्यसरकारवर ना युनिर्वासिटीवर ! राम भरोसे कारभार ! हीच गत बनारस, दिल्ली, अलिगड सारख्या केंद्रशासित युनिर्वासिटींची !

सारा भारत केंद्रशासित

या सगळ्या कटकटींतून सुटका हवी असली तर भाषिक अस्मितेच्या आहारी न जाता सारा भारत केंद्रशासित करावा. सारी राज्यसरकारें बरखास्त करण्याची तरतूद राज्यघटनेंतच करून घेण्यासाठी लोकसभेत बिल पास करून ध्यावे. हितसंबंधी (Λested interest) लोक महाभयंकर कांगावा करतील. लोकशाही निमालीची घोषणा करून अकांडतांडव करतील. हिलटरशाही आल्याचा भास निर्माण करतील. पण जेथपर्यंत लोकसंख्येच्या प्रमाणांत लोकसभेवर लोकप्रतिनिधि निवडले जाण्याची तरतूद राज्यघटनेत आहे; तेथपर्यंत या कांगाव्यांना भीक घालण्याचे कारण नाही. संस्थानिकांचे तनखे I. C. S. ऑफिसर्सचे विशेषाधिकार ज्या शासकीय बिलांनी काढून टाकलें; जमीन नष्ट करण्याचा कायदा ज्या बिलांनी तयार केला, त्याच तऱ्हेच्या बिलांनी राज्यसरकारेही कायद्यानेच काढून टाकावीत म्हणजे मग आंध्र की तेलंगण, विदर्भ व महाराष्ट्र, हरियाणा पंजाब, मणिपूर-नागालँड अरुणाचल यासारख्या प्रांतीय अस्मिताच पुढे येणार नाहीत. चंदीगढ ही राजधानी कुणाची या विषयावर डोके फोडून कोटयवधि रुपयांची नासाडी करण्याचे कारणच उरणार नाही. भिलाई, दुर्गापूर, जमशेटपूर, राऊरकेला, बुखारो सारखी शहरे कारखान्यामुळे भरभराटीस आली तरी त्यांचा कारभार त्या त्या नगरपालिकांमार्फत राखता येईल. अहमदाबाद, मुंबई, कानपूर, कलकत्ता ही शहरेही कुणाच्या मालकीची व राजधानीची राहणार नसून कारखाने, व्यापार, उदीम, धंदे, वखारी यांची केंद्रें राहतील. राजधानी गौहत्तीहून उठवून शिलाँगला न्या, असा मनसुबा करण्याची पाळीच येणार नाही किंवा कटक या व्यापार उदीमाच्याऐवजी भुवनेश्वरसारखे शहर केवळ राजधानी म्हणून वसविण्यात येण्याची पाळी येणार नाही.

कायद्यांचे अनुवाद

भाषावार प्रांत रचना वा राज्येंच काढून टाकली तरी भारतांतील चौदाही भाषा राहाणारच ! केन्द्राने केलेल्या कायद्यांचे तिथेच चौदाही भाषांत अनुवाद करून घेऊन ज्या जिल्ह्याला स्थानिक भाषेतून कायदेकानूची प्रत हवी असेल ती त्याला पुरवली जाईल. सध्या केन्द्र सरकारने प्रत्येक भाषेच्या

अनुक्रमणिका

समृद्धिसाठी एकेक कोट रुपये अनुदान दिले आहेत. भाषासमृद्धि खेरीजच हा सारा पैसा सरकारी तिजोरीला खर्च करावा लागतो. पैसा खर्च होतो, मात्र भाषासमृद्धि जैसे थे ! अमुक एक राज्याची अमुक एक भाषा असे सिद्धान्त न राहाता ज्या जिल्ह्यांत जी भाषा चालते तिच्यांतूनच व्यवहार चालतील मात्र जिल्ह्या-जिल्ह्यांतील व्यवहार हे सरकारी भाषेंतून व्हावेत असा निर्बन्ध कामकाजाच्या सोईच्या दृष्टीने ठेवावा लागेल. लोकसभेवर निवडून गेलेल्या जिल्हाप्रतिनिधीवर त्या जिल्ह्याच्या मागण्या लोकसभेपर्यंत पोचविण्याची जबाबदारी विशेष करून राहील. राज्यातील विशेष मागणीनुसार आज विश्वविद्यालयांची संख्या नव्वदवर पोचली आहेच ना ! अशीच काही दिवसांनी राज्यांची मागणी होऊ नये व राज्यकारभार सुखकर व सुलभ व्हावा म्हणून राज्यसरकारची अडगळ मध्ये न ठेवता प्रत्यक्ष जिल्ह्याचा केन्द्राशी संबंध प्रस्थापित करून राज्यकारभार करणे सोईचे होईल !

श्री. रा. ना. चव्हाण

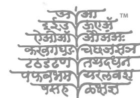
लोकहितवादी-फुले (पूर्वार्ध)

महाराष्ट्राला सामाजिक-धार्मिक सुधारणेसंबंधीचा स्वतंत्र नवा व स्वावलंबी इतिहास आहे. तो परमहंस सभेपासून सुरू होतो. ब्राह्मसमाजाची संस्थापना १८२८ साली झाली व नंतर दादोबा पांडुरंग यांच्या द्वारे परमहंस सभा १८४० साली निघाली हे खरे, तरी दादोबा पांडुरंग यांचे 'धर्मविवेचन' स्वतंत्रबुद्धीचे ठरते. लोकहितवादी व फुले यांच्या विचारावर प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष परमहंस विचारांचा प्रभाव आढळतो. तो त्यांच्या विपुल लेखनात दडल्यासारखाही वाटतो. ब्राह्मसमाजाचे पहिले मोठे प्रचारक श्रीमान केशवचंद्र सेन यांनी पुणे-मुंबई येथे येऊन व्याख्याने दिली व ही व्याख्याने काही सुशिक्षितानी ऐकिली व नंतर प्रार्थनासमाज स्थापण्यास काही धर्म-समाज सुधारक उद्युक्त झाले. पण परमहंस सभा व तिचे दादोबाकृत धर्मनिर्णय व हंसक्षीर न्याय हा मराठी विवेकाचा स्वावलंबी परिपाक आहे. परमहंस सभेच्या इ. स. १८४० सालच्या स्थापनेनंतर लोकहितवादी व फुले यांचा सार्वजनिक जीवनक्रम चालू झाला. या दोघांच्या पार्श्वभूमीच्या मागे दादोबा पांडुरंग उभे आहेत, हेही सत्य आज दृष्टीआड झालेले आहे. किंबहुना (सत्यशोधक) हे स्वतंत्र नामाभिधान घेण्याच्या मागे ज्योतीरावांची हंसक्षीरन्यायबुद्धीच कारणीभूत होती. चरित्रलेखनमार्गात विभूतीपूजा ही नानाविध विकार निर्माण करते, साम्य व भेद दाखविताना आणि तुलनेने कमीजास्ती श्रेष्ठ व कनिष्ठत्व दाखविताना, तोल सोडिला जातो! किंवा तोल जातो! तोल सांभाळून फुले-लोकहितवादी यांच्या संबंधी येथे विवेचन करण्याचा उद्देश आहे. एक स्वतंत्र प्रयत्न आहे. एक चिंतन आहे. एक समीक्षा आहे.

साम्य व सहकार्य

लोकहितवादी फुले जास्तीत जास्त समकालीन होते. लोकहितवादी यांचा जन्म सन १८२३ साली ता. १८ फेब्रुवारीस झाला. म. फुल्यांचा जन्म सन १८२७ हा सर्वांना पत्करावा लागतो. म. फुले यांचे पहिले छोटे चरित्र त्यांचे दत्तक पुत्र यशवंतराव यानी लिहून ते 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या फुल्यांचा शेवटच्या

अनुक्रमणिका





धर्मपुस्तकाला आरंभी प्रथमावृत्तीत जोडले होते. या आद्य चरित्रात सन १८२७ हा म. फुले यांचा जन्मसन देताना "अदमासे" अशी शब्दयोजना केली आहे. 'अदमासे' म्हणून दिलेल्या जन्मसनाचा विवेक करावा लागतो. जोतीराव फुले यांच्या पहिल्या मुलींच्या शाळेचा स्थापना काळ सन १८४८ हा देतात. सन १८२७ जन्मसनाप्रमाणे त्यांचे वय २१ वर्षांचे ठरते. त्यांचे शिक्षण उशिरा सुरू झाले व उशिरा संपले असेही विविध चरित्रकर्ते सांगतात. एकूण आणखी विचार केला तर म. फुल्यांचा जन्म सन १८२७ च्या मागीलच मानावा लागतो. निबंधमालाकार विष्णुशास्त्री चिपळूणकर हे म. फुल्यांच्या समकालातच झाले. "फुले हे बरेच पोक्त आहेत" असे विधान निबंधमालेत केलेल्या टीकेत विष्णुशास्त्री यानी स्वतः केलेले आहे. विष्णुशास्त्री यानी म. फुल्यांच्या संबंधीची बरीच माहिती 'पुणे वर्णन' (कै. ना. वि. जोशीकृत) व खुद्द फुल्यांची गुलामगिरी व कसब या दोन पुस्तकांच्या आधारे व सन १८७६ सालच्या सत्यशोधक समाजावरील रिपोर्टावरून मिळविण्याचा प्रत्यक्ष प्रयत्न केला आहे. फुल्याना मुलींच्या उच्च वर्णीय शाळांचे पहिले पंतोजी म्हणून शाळांचे जे पहिले सुशिक्षित चालक होते. त्यानीच नेमिले याचे कारणही त्यांना शिकवण्याची चांगली हातोटी असावी किंवा होती व ही पात्रता व पूर्वानुभव त्यानी मान्य केला होता. खिस्ती मुलींच्या शाळांच्या ऐवजी ही पहिली शाळा सन १८५२ च्या सुमारास काढण्यात आली. या जबाबदारीच्या कार्यावर प्रमुख म्हणून जोतीरावाना नेमण्यात आले, त्यावेळी त्यांची पंचविशी तरी उलटली असावी. सत्यशोधक समाज १८७३ साली त्यानी संस्थापिला व त्यांना बरेच पुढे तरुण अनुयायी येऊन मिळाले. त्यांची वये फुल्यांच्या पेक्षा तुलनेने कमीच आढळतात. लोकहितवादींची जन्म तारीख सन १८२३ उपलब्ध आहे. दोघेही पुण्यातच जन्मले, शिकले, व शेवटी वारले. लोकहितवादी ता. ९ आक्टोबर १८९२ रोजी सकाळी ४ वा. निवर्तले त्यांच्या अगोदर म. जोतीराव दोनच वर्षे ता. २८ नोव्हेंबर १८९० शुक्रवार रोजी रात्री २ वाजून २० मिनिटानी इहलोक सोडते झाले. म. फुल्यांच्या आईबापांचे मागासलेपण पाहाता त्यांचे जन्म टिपण मिळणे दुरापास्त आहे. व जन्माची नोंद करणारी पुणे नगरपालिकाही त्यांच्या जन्माच्या वेळी नव्हती! पेशवाईचा सन १८१८ मध्ये अस्त झाला. व म. फुल्यांचा व लोकहितवादींचाही जन्म या अस्तानंतर झाला. म. फुले सन १८२० च्या सुमारास अदमासे जन्म पावले असावेत. दोघांच्या वेळी पुण्यात गावठी मराठी शाळा होत्या. यावेळी युरोपिअन मिशनरी विशेषतः स्कॉटिश मिशनरी सन १८३१ च्या सुमारास पुणे येथे प्रथम आले. कॅथॉलिक मिशनऱ्यांच्यापेक्षा स्कॉटिश प्रॉटेस्टंट मिशनरी जास्ती

प्रागतिक होते. पण याही मिशनऱ्यांचे हिंदुधर्मावर हल्ले चालू होते. दोघांचेही इंग्रजी शिक्षण 'सरकारी इन्स्टीट्यूट पुणे' या पहिल्या इंग्रजी शाळेत झाले. लोकहितवादी व फुले यांच्या काळात इंग्रजी शिक्षक युरोपिअन असत. व शाळेत बायबलचेही ज्ञान दिले जाई. लोकहितवादी कधीच शिक्षक म्हणून नोकरीवर नव्हते. पण फुले महात्मा यांचा पिण्ड शिक्षकाचा होता. शिक्षकाचे ते पुढे लोकशिक्षक व जनताशिक्षक झाले. लोकहितवादी यांच्याही जीवनाचे ध्येय लोकशिक्षण हेच होते. कै. सदाशिवराव गोवंडे (सार्वजनिक सभेचे संस्थापक), सखाराम यशवंत परांजपे व मुख्यतः विनायक बापूजी भांडारकर (डॉ. भांडारकरांचे सख्खे चुलते) व प्रमुखतः मोरो विठ्ठल वाळवेकर ही फुल्यांची जिवलग मित्रमंडळी. ही सर्व पुण्यात फुले-लोकहितवादींच्याच वेळी शिकली, व ही सर्व अर्थात लोकहितवादींच्या ओळखीची होतीच. दादोबा पांडुरंग यांची व फुले-लोकहितवादी यांची समान ओळख होती. पुण्यास जी परमहंसमंडळीची शाखा सन १८५५ च्या अगोदर होती त्यात ही सर्व एककालीन तरुण मंडळी होतीच ! 'धर्मविवेचन' या दादोबा पांडुरंग यांच्या पुस्तकात जी धर्मसुधारणेची विचारमाला पत्करिली आहे व जे धर्मनिर्णय घेतले होते, ते "शतपत्रात" व म. फुल्यांच्या सर्वच लिखाणात मान्य व मूलभूत गणले आहेत. एकोणिसाव्या शतकात 'एकेश्वरवाद' व त्याचा पुरस्कार हा भारतातच नव्हे तर इतर मोठमोठ्या राष्ट्रांत मोठ्यामोठ्यानी पुरस्कारलेला व प्रसारार्थ प्रतिपादिलेला मोठा विवेक होता. राममोहन नंतर फुले-लोकहितवादी-दयानंद या सर्वांच्याच आचारा-विचारांचा हा पाया होता. म. फुले यांच्या ओळखीची बाबापदमनजी वगैरे देशीविदेशी जी मिशनरी मंडळी होती, सरकारी बडे अधिकारी व श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड सरकार वगैरे सारखे फुलेपरिचित बहुतेक सर्व समकालीन हे कै. गोपाळराव हरी देशमूख यांच्याशीही प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष कमी जास्ती ओळखीचे व स्नेहसंबंधित होतेच. 'पुणे वर्णन' ह्या जोशीकृत पुस्तकात किंवा लो. टिळकांच्या पूर्वीचा महाराष्ट्र वर्णिताना कै. केळकर यानी जी त्यावेळची कालगती दिली आहे, तीच दोघांच्याही बाबतीत एकच होती. निबंधमालाकारासह या सर्वांनी जोशीकृत 'पुणे वर्णन' वाचले होते. निबंधमालाकार यांचे वडील कै. कृष्णशास्त्री चिपळूणकर (थोरले शास्त्रीबुवा) हे म. फुल्यांच्या पूर्ण ओळखीचे व मुलींच्या शाळेवरील कमेटीतील एक प्रमुख सदस्य होते. थोरले शास्त्रीबुवा धाकट्या शास्त्रीबुवांपेक्षा सामाजिक दृष्ट्या जास्ती उदार होते. विष्णुशास्त्री यानी म. फुले व लोकहितवादीना पाहिले-ऐकिले होते. तरी त्यांची प्रतिक्रियाप्रधान टीका जास्ती

त्रयस्थपणे व सहानुभूतीच्या अभावाची झाली. म. फुले आणि लोकहित-वादीनी त्यांच्यावरील टीकेला स्वतः उत्तरे दिली नाहीत. शतपत्रांच्या इतके कडवे लिखाण पुनः लोकहितवादीनी पुढे लिहिले नाही. त्यानी ग्रंथ-कर्तृत्वासाठी वेगवेगळे विषय नंतर योजिले. "गुलामगिरी" (१८७३) प्रारंभी या पुस्तकांत जो प्राचीन व पौराणिक अवतारविषयक भाग महात्मा जोतीरावानी योजिला होता आणि जो निबंध–मालाकारांच्या टीकेला नेमका विषय झाला, तो फुल्यानी नंतर पुनः इतर त्यांच्या पुस्तकातून पुढे वगळला. निबंधमालेची टीका वाया गेली नाही ! म. फुले–लोकहितवादी यांच्यावरील निबंधमालेच्या टीकेमुळे या दोघा धर्मसमाजसुधारकांविषयी महाराष्ट्रात त्यांच्याविषयी पुष्कळांच्या मनात गैरसमज, किंतु व पूर्वग्रह निर्माण झाले, व पुष्कळांचा बुद्धिभेद घडला. मध्यंतरीच्या काळांत ह्या दोघाकडेही विचारवंत व सामान्य महाराष्ट्राचे लक्ष फारसे गेले नाही. तरी निबंधमालेची टीका देशी व परदेशी काही मिशनऱ्यांना आवडली नाही. व इतरही काही कै. वामनराव मोडक यांच्यासारख्या मराठी वाचकानी प्रतिक्रिया व्यक्त केली. सत्यशोधकसमाजाच्या सन १८७६ सालच्या त्रैवार्षिक रिपोर्टावरील चिपळूणकरांच्या टीकेला सत्यसमाजाचे पहिले मुखपत्र 'दीनबंधू' याने उत्तर दिले. त्यावेळी मालाकार यानी सत्यशोधकसमाजाचा विद्याप्रसारक भाग पुनः स्पष्टपणे मान्य केला व ह्या सत्यार्थी मंडळीना व ह्या दीनबंधू पक्षाला पुष्कळ आजही चिंत्य वाटणाऱ्या सूचना सहानुभूतीने केल्या. लोकहितवादीनी स्वतःची अशी संस्था, समाज किंवा संप्रदाय फड निर्माण केलेला नव्हता, लोकहितवादींचा पक्ष व प्रत्यक्ष संप्रदाय नव्हता व नाही. त्यामुळे त्यांच्यावरील टीकेचे निराकरण करण्याचे कार्य पुष्कळ वर्षानंतर त्यांच्या चरित्रलेखकानी व त्यांच्यावर निबंध लिहिणारानी केलेले आढळते. उदाहरणार्थ लोकहितवादी-वर प्रा. गोवर्धन पारीख यांचे स्वतंत्र पुस्तक मराठीत उपलब्ध आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या ज्योतिर्निबंधाने विष्णुशास्त्री यांच्या जोतीरावा-वरील टीकेचे असाधारण व यशस्वी खंडण केले आहे. व जोतीरावांच्या गुलामगिरी पुस्तकाचा संपूर्ण आशय, हेतू व सार प्रसन्न व भारदस्त भाषेत मांडले आहे. 'पारीख–जोशी' या दोघांच्याही लिखाणामुळे म. फुले लोक-हितवादी यांच्या संबंधीचा मराठीतील मागील उपेक्षितपणा आता दूर झाला आहे. मोठमोठे विचारवंत या दोघावरही आणखी उत्तरोत्तर जास्ती अभ्यास मांडीत जातील याविषयी आता संदेह राहिला नाही. म. फुले यांचे तर आता असंख्य अनुयायी आहेत. डॉ. आंबेडकरांनी तर त्यांना गुरु मानिले. पण पुष्कळाना

ठाऊक नाही की, शतपत्रातून म. फुले यानी व त्यांच्या अनुयायानी पुढे स्फूर्ती घेतली, व गोपाळराव यांचा आदराने उल्लेख स्वतः फुल्यांनीच केला आहे (महात्मा फुले: समग्र वाङमय पान ४९६). स्वतः कै. न. चिं. केळकर टिळक चिपळूणकर संप्रदायी असूनही महात्मा फुले त्यांच्यावरील निबंधमालेची टीका ही प्रतिक्रियात्मक आहे व काही वस्तुस्थितीची देखील आहे असे लो. टिळक चरित्रांत (खंड पहिला) चिपळूणकरांच्या टीकेविषयी तौलनिक व निःपक्ष-पातीपणे सांगितले आहे. म. फुले—लोकहितवादी यानी लो. टिळकांच्या पूर्वीच पुण्याच्या सार्वजनिक जीवनाला म्हणजे महाराष्ट्राच्याच सार्वजनिक जीवनाला सुरुवात केली होती. म्हणून कै. तात्यासाहेब यानी न्यायबुद्धीने दोघांचाही परिचय लो. टिळकचरित्रात विस्तृतपणे प्रारंभी करून दिला आहे. तो महत्वाचा आहे.

'शतपत्रे ' म्हणजे शंभर तलवारीचे वार होते. लोकहितवादी जन्माने सरदारच होते. जोतीरावांचे 'ब्राह्मणांचे कसब' व 'गुलामगिरी' वगैरे अनेक पुस्तकातील कित्येक उद्गार व शतपत्रातील उद्गार यांच्यांत साम्य आढळते. कारण वस्तुस्थिती तशीच सम-सारखी होती. जोतीरावानी स्वतः जे जीवन अनुभविले तेच जीवनानुभव दादोबा पांडुरंग, बाबा पदमनजी यांच्या उपलब्ध "अरुणोदय" नामक आत्मचरित्रात वाचावयास सांपडतात. म्हणून शतपत्रे केवळ वाचून जोतीबानी त्यांची प्राकृत वरील व नंतरची अनेक पुस्तके एकामागून एक लिहिली असे मात्र म्हणता यावयाचे नाही. कारण ज्योतिबा मोठा स्वानुभवी होता. महात्मा फुले व लोकहितवादी या दोघांचेही सर्वजन्मभर आयुरारोग्य चांगले होते त्यावेळी तरुणपणी व्यायाम व तालीम करणे यावर फार भर असे. म्हातारपणी फक्त शेवटी दोघेही काही वर्षे स्वतःच्याच घरी असत. व दोघांनाही मरणापूर्वी आजाराने घेरले होते. दोघांची शरीर-यष्टी भव्य होती. व लोकांच्या मनावर प्रभाव पडेल, असे असामान्य व्यक्तिमत्त्व दोघानाही लाभले होते. आजन्म दोघेही वक्ते व लेखक होते, आणि स्वतःची स्वावलंबी मते पुण्याच्या सभांतून दोघेही व्यक्त करीत असत. विद्येची हौस, व्यासंग, दीर्घोद्योग चिकाटी, विरोध व टीका सहन करण्याची मानसिक शक्ती लोकपरायणता, लोकसेवाबुद्धी, लोकाभिमुखता, सामाजिकता, लोकसंग्रह करण्याची वृत्ती म्हणजे निरनिराळ्या थरांतील विविध लोकांशी मैत्री संपादन करण्याची वृत्ती, विद्येचा व ज्ञानाचा लोकात प्रसार व्हावा ही मोठी कळ-कळ वगैरे सद्गुण लोकहितवादी व फुले महात्मा यांच्यात समानपणे होते. दोघानाही संत—साधु म्हणून समजले गेले नाही तरी, परोपकार, परसेवा व



होता होईल तो लोकांचे बरे (कल्याण) करण्याची वृत्ती दोघातही होती. साधुत्वाचे गुण दोघातही आढळतात. पारिवारिकता, वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा, व स्वजाती विषयींचा अहंकार दोघानीही ओलांडला होता. परंतु दोघानीही आपआपल्या समाजांचे दोष चव्हाटयावर मांडले आहेत व यापाठीमागे लोक सुधारावेत अशी दोघांचीही इच्छा होती. राजकारणात दोघेही नेमस्त होते. व इंग्रजी राज्य हे ईश्वरी वरदान होय, अशी रानडे-मंडलिक वगैरेंच्या प्रमाणे लोकहितवादी व फुले यांची लेखी व प्रत्यक्ष व्यवहारात धारणा सांपडते. सन १८५७ च्या उठावाच्या वेळी दोघेही तीसपस्तीस वर्षांचे होते. पण दोघानीही बंडात उघडा भाग घेतल्याचा प्रत्यक्ष पुरावा नाही. दोघेही पुण्यातील प्रसिध्द पुरुष होते. पण लोकहितवादीना नोकरी निमित्त वाई, सातारा, नाशिक, नगर, अहमदाबाद, नंतर गुजराथमधील सुरत वगैरे गावी जावे लागले व यामुळे त्यांचा व पुण्याचा संबंध पुष्कळ वेळा तुटत असे. न्यायमूर्ती रानडयांची पुढे पुण्यातच बदली झाल्यामुळे लोकहितवादींची सार्वजनिक जागा त्याना भरून काढता आली. ज्योतिबांचा सर्व काळ पुण्यातच गेला. त्यानी नोकरी पुढे पत्करली नाही. पण सन १८४८ साली व नंतर पुण्यास स्वतंत्र एतद्देशीय मंडळींच्या मुलींच्या शाळा सन १८५२ पर्यंत निघेपर्यंत रे. मरे मिचेल यांच्या शाळातून जोतीरावानी काम केले असावे. जोतीरावाना शिक्षणाचा पूर्व अनुभव असल्यामुळे " भिडे-चिपळूणकर " वगैरे सुधारकानी काढलेल्या शाळांचे नेतृत्व जोतीराव यांच्याकडे दिले. रे. मरे मिचेल हिंदूधर्माचे कट्टे शत्रू होते. त्यांच्या दीर्घ सहवासाने जोतीरावांचे बायबलादि ग्रंथांचे शिक्षण फार वाढले. विलियम् जोन्स् व सर विल्सन यांच्या हिंदूधर्माच्यावरील एक-तर्फी टीका तरुण वयात वाचण्यात आल्यामुळे जोतीराव हिंदूरुढधर्मावरील विश्वास गमावते झाले. व याच वेळी शतपत्रांचा नेमका गडगडाट त्यांच्या कर्णी गेला. ब्राह्मणविरोधी असा त्यांचा स्वभाव उत्तरोत्तर बनत गेला, प्रथमतः तो नव्हता. जोतीराव फार हट्टाग्रही, पुष्कळप्रकारे तुसडे व तड-जोड कधीच न करणारे होते. ह्यामुळे त्यांचे अनुष्ठान (आचरण) प्रखर ठरले. स्वतःच्या वडिलाना देखील त्यानी सोडिले, व सत्यसंशोधनासाठी त्यानी मुलींच्या शाळेचाही संबंध सोडला. वगैरे आत्मवृत्त त्यानी गुलामगिरी पुस्तकात स्वतःच दिले आहे. व देशाभिमानी नवशिक्षित वरिष्ठवर्गीय मित्र व सहकारी यांच्यापासून स्वतः ते का दूर झाले, वासुदेव बळवंताशी तालमीत जडलेली मैत्री का सोडली, वगैरेसंबंधी भरपूर आत्मनिवेदन स्वतः जोतीरावानीच आडपडदा न ठेवता उघडपणाने केले आहे; व ठिकठिकाणचे त्यांचे ह्या प्रकारचे आत्मनिवेदन

अनुक्रमणिका

म्हणजेच, त्यानी स्वतःच लिहिलेले त्यांचे खरे व विश्वसनीय चरित्र होय. लोकहितवादी व ज्योतिबा या दोघांच्या ठिकाणी देशाभिमान होता. पुढे नंतर तरी इंग्रजाला हाकून लावण्याचा बेत, दोघांचाही नव्हता. सन १८५७ नंतर दहा पंधरा वर्षांत इंग्रजानी पुनः स्थिरस्थावर केली. व पुढील फुले– लोकहितवादींचा काळ म्हणजे व्हिक्टोरिया राणीचा काळ , बेन्टींग वगैरेनी विलायतेतील सुधारणावादी धोरण भारतात अवलंबिले. म्हणून हा सर्व काळ पाश्चिमात्य परिणामांचा व सुधारणांचा ठरला. व या काळातच वरील अनुकूल धोरणामुळे अनेक समाजसुधारक भारतातही प्रांतोप्रांती झाले. फ्रेंच राज्य क्रान्ती, अमेरिकेतील अब्राहिम लिंकन यांचे मुक्तिकार्य, थॉमस पेन, जॉर्ज वॉशिंगटन वगैरेंची चरित्रे, व विशेषतः मार्टीन ल्यूथर यांची धर्मक्रांती ह्या संबंधीची माहिती, पहिल्या सुधारकांच्या कानावर इंग्रजी राज्यांत प्रथमतः आली व त्याना इंग्रजी शिक्षणच मिळाल्याने देशी भाषेतील व मूळ संस्कृतातील ग्रंथाभ्यासापेक्षा वरील पाश्चिमात्य ज्ञान-विज्ञान यांचाच लाभ (म. फुले-लोकहितवादी वगैरे सुधारकाना) जास्ती झाला. म्हणून सनातनी विद्वान याना पाश्चिमात्य धर्म व संस्कृतीकडे कल गेलेले व अनुकरणप्रिय असे म्हणू लागले, व त्यांच्या राष्ट्रीयत्वाविषयी देखील शंका व प्रश्न सनातनी मंडळीनी पुढे आणिला. व या वर्गाचे प्रतिनिधित्व घेऊन निबंधमालाकारानी म. फुले व जास्तीत जास्त लोकहितवादी आणि दयानंदादि अनेक सुधारक-रावसाहेब रानडे व बंगालमधील केशवचंद्र सेन यांचा सर्वांचाच एकसारखा समाचार घेतला. केशवचंद्र सेन पुण्यात अगोदर व्याख्याने देऊन गेले होते. पुढे दहा वर्षानंतर दयानंदांची व्याख्याने पुण्यास गाजली ! लोकहितवादी व फुले यांचा काळ असा होता. ब्राह्मसमाजाचे प्रचारक श्री. प्रतापचंद्र मुजुमदार यांचीही पुण्यास व्याख्याने झाली. एकोणिसाव्या शतकात "एकेश्वरवाद" व त्याचा पुरस्कार या मुद्याला जगात व भारतात फार महत्त्व आले होते. ब्राह्मसमाज-प्रार्थनासमाज व सत्यशोधकसमाज आणि आर्यसमाज यांच्याद्वारे राष्ट्रीयसभेच्या अगोदर (सन १८८५ च्या पूर्वी) या विविध समाजामार्फत येथील शैक्षणिक व विशेषतः अस्पृश्यतानिवारण वगैरेसंबंधी देशाच्या सार्वजनिक सर्वांगीण जीवनात, प्रथम हालचाली चालू झाल्या; व नवे प्रबोधन चालू झाले. या प्रबोधनाच्या इतिहासात महाराष्ट्रात तरी 'फुले-लोकहितवादी' याना पहिले स्थान द्यावे लागते.



जमीन अस्मानाचे अंतर !

खोल व तौलनिक अभ्यास करणाराना ही तुलना जवळची वाटेल ; नाहीतर एरव्ही फार अंतरही आहे ! म. फुले व लोकहितवादी यांच्यातील साम्याचा वरीलप्रमाणे विस्तार करिता येतो. दोघांचे समान विचार संग्रहीत करिता येतात. नमुन्यासाठी काही विषयावरील दोघांच्या एकसारख्या विचार-आचाराबद्दलची उदाहरणे या लेखांत शेवटी दिली आहेत. लोकहितवादीनी शतपत्रांच्या द्वारे अप्रत्यक्षतः सत्यशोधक चळवळीचे वैचारिक उद्घाटन व त्याना खूप मालमसाला पुरविला. भिक्षूकवर्गाबद्दल अनादर वाढण्यास शतपत्रे खास कारणीभूत झाली. ख्रिस्ती मिशनऱ्याना या वरिष्ठ वर्गीयांकडूनच जास्ती विरोध होत होता. ब्राह्मणांचे महत्त्व व वजन उत्तरोत्तर कमी करण्याच्या कामी म. फुले लोकहितवादी यांची विचारसरणी कारणीभूत झाली. ' प्रभाकर ' मधील ही शतपत्रे वाचून बाबापदमनजी सारख्या देशी पाद्रयांचा हिंदुधर्मावरील विश्वास उडाला. सरकारात बडती मिळावी म्हणून हा उद्योग लोकहितवादींनी केला ; व पाद्रयांच्या सल्ला–मसलतीने जोतीरावानी त्यांची प्रसिद्ध ' गुलामगिरी ' रचिली. असा आक्षेप निबंधमालेत केलेला आढळतो. म्हणजे कालप्राप्त अनुकरणाचा दोष दोघावरही आणिला आला. दोघावर टीका करताना असे यासारखे समान मुद्दे निबंधमालाकाराना देखील सांपडलेले आढळतात. प्रीस्टक्रॅफ्ट (पुरोहितांचे-कसब) म्हणून ज्याला म्हणतात, ते ' कसब ' दोघानीही अपूर्वपणे उघडकीस आणिले. हिंदुधर्माच्या बाह्यावरणावरून ज्योतीरावांचा त्यावरील विश्वास उडत चालला होता. त्यांत शतपत्रानी त्यांच्या मनातील आगीत पाणीच ओतले ! व ती वाढणारी आग जोतीरावरूपी जळत्या अग्नीने जास्तीच प्रगट केली. भिक्षुकशाहीचा बी-मोड करण्यासाठी स्वतंत्र एक चळवळच जोतीबानी महाराष्ट्राला देऊन ठेविली आहे. लग्नादि संस्कारातून भिक्षुकाचे उच्चाटन करण्याचा नवा पवित्रा ज्योतीबानी घेतला. लोकहितवादीनी भिक्षुकाविरुद्ध खूप लिहिले तरी सत्यशोधक समाजासारखी चळवळ उभारून विधिसंस्कारातून ब्राह्मण-भिक्षुकाना उठवूनच लावावयाचे हा विचार मात्र खास म. जोतीरावांचा खुद्द व खास असा ठरतो. चिपळूणकरांच्यासारखा लोकहितवादीनी प्रतिकार केला नाही, मात्र भिक्षुकांना असा विरोध का होत आहे, याची पूर्णतः परिस्फुटता त्यानी केलेली आढळते.

अनुक्रमणिका

ज्योतिरावांचा क्रांतिकारकाशी प्रत्यक्ष संबंध होता; व त्यांच्याकडे पाहून सन १८५७ च्या उठावानंतर त्यांचे युरोपिअन मित्र ‘ कपाळाला आठ्या घालू लागले. व जोतीरावानी त्यांच्याकडे जे जाणे-येणे होते ते बंद केले.’ असे स्वतःच जोतिरावानी निवेदिले आहे. [महात्मा फुले समग्र वाङमय पृष्ठ १४१] जोतीरावाना या अगोदर सन १८५२ नोव्हेंबर १६ रोजी सरकारने स्त्रीशिक्षणविषयक प्रयत्नाचा विश्रामबागेत पुण्यास जाहीरसन्मान केला. या प्रसंगी पुण्यातील सर्व थरातील व्यक्ती व कार्यकर्ते जमले होते. त्यात गोपाळ हरी देखील होते. पण नंतरच्या कोणत्याही सार्वजनिक प्रयत्नासाठी जोतीरावांचा सरकारी असा खास सन्मान पुढे कधीच झाला नाही ! किंवा वार्षिक पदवीदानप्रसंगी त्याना लोकहितवादी यांच्याप्रमाणे ‘ रावबहाद्दूर किताब मिळाला नाही. पुण्यास दरवर्षी पुष्कळांना रावसाहेब-रा. ब. अशा पदव्या मिळाल्या, पण या यादीत जोतीरावांना कधीच स्थळ मिळाले नाही. दोघा सोल्जर लोकांच्या दुर्वर्तनाबद्दल जोतीरावानी त्या सोल्जरांना उसाच्या पेऱ्यानी चांगले सडकले, अशी हकिगत जोतीरावांच्या चरित्रात मिळते. अन्याय हा कोणत्याही क्षेत्रातील असो, तो फुल्याना आवडत नव्हता, पण अशी काही धाउसे व वासुदेव बळवंत फडक्याच्याही रामोशी सैन्याला कात्रज घाटात भाकऱ्या पुरविणे, वगैरे बाबत ज्योतीरावांचा मूळ जहाल पिंड कृतीच्याद्वारे व्यक्त झाला, तसे धैर्य मात्र बड्या नोकऱ्यांच्या शृंखला बाळगणाऱ्या उच्चभ्रू नेमस्ताना व उदारमतवाद्यात नव्हते. जोतीरावाना युनिव्हर्सिटीच्या पदव्या नव्हत्या. लोकहितवादी सरदार घराण्यात जन्मले. यादृष्टीने एका माळीशेतकरी कुटुंबात जन्मलेला असा जोती पुष्कळ बाबतीत अगदीच सामान्य होता. पण ते स्वावलंबी बुद्धीमुळे महात्मा पदवीस नंतर पात्र झाले. “लोकहितवादी” ही पदवी स्वतःच ती ध्येय व कार्य सूचक म्हणून गोपाळ हरी यानी नेहमी सतत वागविली होती. पण त्यांच्या पायातील सरकारी नोकरीच्या बेड्या पाहून त्यांच्या स्वस्वीकारित नामाभिधानाचा अर्थ सर्व लोकाना कळला नाही ! सन १८८५ नंतर जोतीरावाना “महात्मा” ही त्यांच्या दृष्टीने मोठी उपाधी लोकानीच जोडली. पण त्यांना कोणत्याही पदाचा अगर सरकारी व संस्थानी नोकरीचा हव्यास नव्हताच. लोकहितवादींचे एकत्र श्रीमंत-खानदानी कुटुंब पिढीजात मोठे होते. त्यामुळे जुने रूढ व वाडवडिलार्जित संस्कार घरात होते. वडिलधाऱ्या मंडळीशी जुळते-मिळते घेण्याशिवाय लोकहितवादी (व रानडे यानाही) याना दुसरी गती उपलब्ध नव्हती ! जोतीबांच्या घरी तसे परंपरागत संस्कार नव्हते. कारण निरक्षर-

अनुक्रमणिका

ताच होती; व हे फुले कुटुंब सातारा जिल्हा सोडून पुणे व त्यापूर्वी खानवडी येथे स्थायीक झाले होते. लोकहितवादी-रानडे-यांच्या घरी जुने संस्कार व कर्मकांड होते. व नवीन जी पश्चिमेकडून ज्ञानविज्ञाने यांची लाट आली तिच्याशी त्यांना बाहेर तरी एकरूप व्हावे लागले. म्हणजे जुन्या नव्याशी त्यानी सांगड घातली. जोतीरावांच्यावर रेव्ह. मरे मिचेल ह्या अत्यंत हिंदुधर्मद्वेष्ट्या स्कॉटिश मिशनऱ्याचे परिणाम झाले. हा मिशनरी अत्यंत दीर्घोद्योगी, मराठी भाषेचा पहिला सेवक व व्यासंगी होता. सरकारात अर्थात त्याचे फार वजन होते. मुलामुलींच्या व अस्पृश्यांच्या शाळा त्याने काढल्या होत्या; व अनाथसंगोपन वगैरे कामे याने चालविली होती. कै. जोशीकृत पुणेवर्णनात यासंबंधी खरी हकीगत मिळते. व कै. जोशी यानीही या स्कॉच मिशनऱ्याचा वृत्तांत देऊन त्यानी त्यांची स्तुतीच केलेली आढळते. मॅक्सम्युल्लर, प्रो. विल्सन् व सर विल्यम् जोन्स् यांच्या टीका व कॉलेजातून बायबलाचे ज्ञान सर्वच सुधारकाना प्राप्त झाले; व राममोहनपासूनचे सर्वच सुधारक पाश्चिमात्य वळणाकडे प्रथम झुकले व नंतर ते स्वदेश व स्वधर्म आणि स्वभाषा या संबंधी विचार करू लागले, असे सनातनी विद्वान आक्षेप घेत असत, हा आक्षेप अगदीच खोटा नव्हता. परंतु सनातनधर्मानुयायाना पाश्चात्यांच्या संस्कृतीची लाट संपूर्ण थोपविता आली नाही. आज इंग्रज गेले तरी, इंग्रजी राहिली. त्यांनी बसविलेली राज्याची चौकटही राहिली. महाराष्ट्रात चिपळूणकर-टिळक यांच्या टीका व बंगाल्यात विवेकानंद यांचे देशाभिमानी धोरण हे या सर्व धर्म व समाजसुधारकांची सुधारणा करण्यास कारणीभूत झाले, हेही मान्य करावे लागते. व एकतर्फी किंवा कोणत्याही एकपक्षीय अशा सांप्रदायिक दृष्टीने ह्या बुद्धिप्रधान काळातील थोर सुधारक व्यक्तींचे मूल्यमापन होणार नाही. सुधारकांच्याही पुढे पुष्कळ अडचणी होत्या. घरी दारी विरोध होता. लोक त्यांची टवाळी-निंदा करीत होते.

लोकहितवादींचे देशमुख घराणे पेशवाईतील एक सरदार घराणे होते. जोतीबांच्या आजोबा-पणजोबाच्या काळात पेशव्यांना फुले-हार-वगैरे पुरविण्याचे काम फुले यांच्या घराण्याकडे होते. म्हणूनच या घराण्याची कार्यकुशलता जाणून त्याचे मूळचे सातारा जिल्ह्यातील गोऱ्हे हे उपनाव लोप पावून, त्याना फुले म्हणू लागले. लोकहितवादींच्या इनामदार सरदार घराण्याला देशमुख हा नवा किताब पेशवाईतच प्राप्त झाला. तरी त्यांचे मूळ आडनाव 'सिद्धये' हे होते. जोतीरावांचा पिंड हा शेतकरीपिंड होता व व्यवसायाने जोतीराव

माळी होते. त्यांचे फुलांचे दुकान होते. स्वतः शेती व तिची प्रगति ह्या कामी महात्मा फुले जातीने लक्ष घालीत. शेतीच्या सुधारणेवर त्यानी पुढे खूप लिहिले आहे. जोतीबा हाडाने मुख्यतः शेतकरी व बागबगीचेवाले होते. ह्यामुळे या व्यवसायातील शेतकऱ्यांच्या खाचाखोचा, सुख दुःख ते अनुभवाने जाणीत होते. " जिस तन लागे । वह तन लागे । बिचमे का जाने गव्हारा रे ॥ " हा दृष्टांत देऊन म. फुले असूड-इषारा वगैरे पुस्तकांच्याद्वारे शेतकरी व शूद्रातिशूद्र यांच्या कैफीयती वारंवार मांडीत असत. लोकहितवादी-रानडे हे पांढरपेशे होते. ह्यानी हे विषय हाताळले आहेत. तरी जोतीबांच्या लेखनातील नैसर्गिकता व खालच्या तळातील जनतेची स्थिती यांचे यथायोग्य चित्रण तळमळीने उमटू शकले नाही हे खरे. तरी त्यानी जोतीरावांच्या तत्त्वाना व शिक्षणप्रसाराला आणि ब्राह्मणेतर शेतकरी जनतेच्या उद्धाराला पाठिंबाच दिला आहे. देव आणि माणूस यांच्यात मध्यस्थ (फी घेणारा) नसावा हे नवे धर्ममत लोकहितवादींना व रानड्यांनाही मान्य होते. तात्त्विक अशा मूलभूत वैचारिक क्षेत्रात म. फुले आणि लोकहितवादी व रानडे यांच्यात तफावती दाखविता येणे मुष्कील आहे. व या सर्वांचा पक्ष हा धर्म व समाज सुधारक पक्षच ठरतो. काही मर्यादा पडल्या होत्या तरी, लोकहितवादी-रानडे यांना सनातनी त्यांच्या पक्षाचे मानीत नव्हते. आगरकरांच्या प्रमाणे हे तिघे अज्ञेयवादी मुळीच नव्हते, उलट तिघेही अध्यात्ममार्गी आणि देवाविषयी संपूर्ण पूज्यभाव बाळगणारे होते. स्टेटस् (दर्जा) शैक्षणिक उंची वगैरे दृष्टीने लोकहितवादी व फुले यांच्यात फार मोठी ऐहिक तफावत दिसली तरी दोघेही एकमेकांचे मित्र-हितचिंतक व त्यांच्या काळातील प्रसिद्ध सार्वजनिक पुरुष झाले. वरील ही लौकिक व ऐहिक तफावत ओलांडून दूर ठेवून बहुजनांच्या सभेत-चळवळीत लोकहितवादी देशमूख हे मुक्तमनाने भाग घेत. वर्गणी देत. गुजराथेत असताना तेथील सर्व सुधारकांशी संपर्क साधून, तेथेही त्या गुजराथी सार्वजनिक जीवनाशी, लोकहितवादी एकरूप झाले व त्याना तेथे नेतृत्वही देण्यात आले. जोतीरावाना महाराष्ट्राच्या बाहेर जाणे शक्य झाले नाही. तरी हे दोघे पुणेकर व दोघांचीही घरेदारे पुण्यातच होती. पुण्यातच जन्मले व निवर्तले.

फुले— लोकहितवादी आणि दयानंद

न्या. रानडे याना आर्यसमाज व ब्राह्मसमाज यांत फरक पडू नये अशी तीव्र इच्छा होती; स्वतः दयानंदांची देखील होती. दयानंदांनी श्रीमान

अनुक्रमणिका

केशवचंद्रांच्या बरोबर खूप वाटाघाटी केल्या ! पण दयानंदांची जयिष्णुवृत्ती व या धर्मसुधारकांची उदार-सहिष्णु वृत्ती यांचा संयोग झाला नाही ! डॉ. भांडारकरांच्या मते वेदात बहुदेवतावाद आहे. याचप्रमाणे रानडे यांना वेद हे सर्वप्रमाण किंवा संपूर्ण अप्रमाण वाटत नव्हते. डॉ. भांडारकर यांचीही देखील ही दृष्टी होती तरी त्याना 'प्रार्थना समाज' संपूर्ण वेदप्रामाण्यावर आधारता येणे शक्य झाले नाही. फार काय 'ब्रह्म' ही व्याकरणातील नपुंसकलिंगी, निर्गुण व अपौरुषेय वैदिक संज्ञा रानडे-भाण्डारकरानी अमान्य केली; व 'शुद्ध-द्वैत' पत्करिले. रानडे भांडारकर यानी स्वावलंबी बुद्धी वापरून बंगाल्यातील ब्राह्मसमाजापासून एकरूप असूनही कसे व का वेगळे आहोत, याची कारणे दिली आहेत. जोतीबानी देखील प्रार्थना–समाज व आर्यसमाज यापासून वेगळे होण्याची कारणे दिली आहेत. लोकहितवादी असे वेगळे व तुटक होत नसत. एकाच वेळी ते या सर्वांचे मित्र व साहाय्यक राहिले. मात्र लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख व आर्यसमाज संस्थापक दयानंद यांचा वेदासंबंधीचा दृष्टिकोण एकसारखा होता म्हणूनच गोपाळ हरी देशमुख शेवटी-नंतर आर्यसमाजाचे 'ट्रस्टी' म्हणून जास्ती प्रसिद्ध होते. प्रार्थनासमाज मंदिरापेक्षा ते आर्यसमाज मंदिराशी जास्ती निगडित होते. या त्यांच्या उपासनेसंबंधींच्या मतांतरासंबंधी सुबोधपत्रिकेने त्यांच्यावर टीका देखील केलेली होती, पण लोकहितवादीनी त्यांचे नांव प्रार्थनासमाजपटातून वगळून घेतले नव्हते. "प्रार्थनासमाजाचे सभासद असूनही आर्यसमाजाचे (लोकहितवादी) सभासद होते ही मोठ्या सखेदाश्चर्याची गोष्ट नव्हे काय ?" असे प्रश्नांकित मत लोकहितवादींचेच परमस्नेही रेव्हरंड सदाशिव बळवंत लोटलीकर यानी व्यक्त केलेले आढळते. ('ज्ञानोदय' अंक ४२ : २० आक्टोबर १८९२). लोकहितवादींच्या चरित्रातील ही एक विसंगती पण त्यांच्या मते सुसंगती ठरते. पण ते तर महाराष्ट्र सत्यशोधक समाजाचे, राजारामशास्त्री भागवत यांच्याप्रमाणे सक्रिय हितचिंतक होते, ही बाब लक्षात घेतल्यावर सर्वच तत्कालीन देशोन्नतीप्रीत्यर्थ निघालेल्या नव्या नव्या संस्था व समाज यांच्याशी समबुद्धीने ते निगडित व संबंधित असत; या त्यांच्या व्यापक दृष्टीकोणात त्यांची व्यापकसम व एकसारखी लोकहितबुद्धी दृग्गोचर होते. लोकहितवादीनी प्रार्थना व सत्य समाजावर केव्हाही उलटी टीका केलेली नाही. जोतीरावांचा वेदासंबंधीचा दृष्टिकोण फारच विस्मयकारक वाटणारा आहे. ज्या ज्या युरोपीय ग्रंथांचा फुले यांनी आधार घेतलेला आहे, ते मूळ ग्रंथ वाचले पाहिजेत कारण युरोपियनांच्या टीकेवरून त्यांची मते बनली होती, पण ही पुस्तके

आता दुर्मिळ वाटतात. खुद्द वेद व उपनिषदे यांचा मुळातून त्याना अभ्यास प्राप्त होणे अशक्य झाले. आर्यांनी सर्व अनार्यांना दास-गुलाम केले, त्यांना जिंकले, ही वस्तुस्थिती विग्रहात्मक दृष्टीने युरोपिअनानी मांडली. याचाच परिणाम जोतीरावांवर झाला. व राममोहनप्रमाणे उपनिषदांचा मागोवा त्याना मिळाला नाही. म्हणून प्रखर वेदविरोधी असे त्यांचे दर्शन वाचकाना घडते (सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक, महात्मा फुले समग्र वाङमय, पान ३९४ ते ४११) वास्तविक पुण्यास दयानंद सरस्वती यांची व्याख्याने होऊन गेली होती. जोतीराव या वेळी पुण्यातच होते, जोतीरावांची शिष्यमंडळी दयानंदस्वामींच्या मिरवणुकीत सामील होती. ह्याना अर्थात वेदाभिमान नव्हता असे नाही. निबंधमालेतील टीकेत जोतीरावांचे शिष्य सामील होते. असे दोन वेळा उल्लेख आढळतात. उदाहरणार्थ :–

"येथील पुण्यातील जुने वैभव गेल्यापासून आज सुमारे साठ वर्षे हत्तीची मोठ्या थाटाची स्वारी जी कोणाच्या कधी दृष्टीस पडली नव्हती, व पुढेही कधी पडण्याचा योग नव्हता, ती सत्यशोधकांच्या व आर्यसमाज वाल्यांच्या हौसेमुळे सर्वास अनायासे पहावयास सापडली" (निबंधमाला' ९ फे० १८७६ पान ६७). न्या॰ मू. रानडे हे या वेळी पुणे प्रार्थना समाजाचे अध्वर्यु होते व त्यानी जोतीरावांचे शिष्य व उभयतांचे मित्र कै. गंगाराम भाऊ म्हस्के वकील यांच्या साह्याने व सल्ल्याने ही गाजलेली मिरवणूक पार पाडली. लोकहितवादी व फुले यांचे विरोधी टीकाकार निबंधमालाकर्ते हे वरील तीन समाज भिन्न आहेत असे समजत नसत :- "उसनी धर्मस्फूर्ती आणून नव्या धर्माच्या खटपटीस लागलेली ब्रह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज, सत्यशोधकसमाज यातील भक्त मंडळी." असे या नवयुगविविधसमाजाना एकाच माळेतील समजून त्यांचे निबंधमालाकारानी ठिकठिकाणी एकस्वरूप गृहीत धरले आहे, व हीच दृष्टी लोकहितवादींची होती. रानड्यांना देखील या नवयुगसमाजांत अंतर व तफावत राहू नये असे वाटत होते. भिन्नभिन्न सामाजिक परिस्थितीमुळे असे घडले नाही. प्रकृतिभेद हा निर्माण होतोच. धर्मावर विचार करिताना सर्वच ह्या धर्मसुधारकांचे एकमत पडले नाही, म्हणजे त्यांच्यात पुढे पक्षभेद झाले. ते दुय्यम आहेत, हे खरे. दुय्यम असल्यामुळे या सर्वांचे सहकार्यदेखील होत आले. लोकहितवादी व दयानंद यांचा परस्परांत पत्रव्यवहार होत होता. पुढे रानडे-फुले यांचा व त्यांच्या समाजांचा दयानंदाशी लोकहितवादींच्या इतका संबंध जुळून आला नाही. पुण्यात स्वामीजी आले व गेले ! स्वदेश व स्वधर्म याना दयानंदांची धर्मसुधारणा फक्त फार जवळची होती. तरी चिपळूणकर व पुढे त्यांच्या संप्रदायाने

आर्यसमाजास पाठिंबा दिला नाही. पुढे जोतीराव यांच्याच प्रवाहातील राजर्षि शाहु महाराज यानी वेदोक्ताच्या अभिमानाने प्रेरित होऊन, वरील सर्व नवसमाजातील फक्त आर्यसमाजालाच सर्वात अधिक कोल्हापूरला स्थान दिले. पण जोतीराव यानी आर्य व वेद या संबंधी बिलकूल आस्था दाखविली नाही. जोतीराव हे गौतमाप्रमाणे एकपरी वेदबाह्य चळवळींचे पुरस्कर्ते दिसतात ! नव्हे, होतेच. जरी शतपत्रांचे स्वरूप अवलोकून जोतीराव व त्यांचे पुष्कळ अनुयायी यांनी लोकहितवादींची स्तुती केलेली आढळते तरी लोकहितवादींचा वेदाविषयींचा अनुकूल कल जोतीरावांच्या प्रवाहाला परवडणारा नव्हता. सर्वच धर्मसुधारणा वेदाविरुद्ध बंड करून पुढे आल्या. तरी लोकहितवादी व दयानंद यांचा आर्यसमाज एकेश्वरवादी म्हणजे मूर्तिपूजेचा कडवा विरोधक होता, म्हणून तो ब्राह्मसमाजादी वरील सर्व समाजांचा मूलतः सहोदर ठरतो. लोकहितवादी व दयानंद यानी उपासनेत जे अग्नीला स्थान दिले होते ते मूर्ति-प्रतिमा म्हणून पत्करिले नव्हते. खुद्द जोतीबा व लोकहितवादी देखील दयानंदांच्या मिरवणुकीत व व्याख्यानाला उपस्थित होते किंवा हजर नव्हतेच यासंबंधीचे उल्लेख प्रस्तुत लेखकाला मिळाले नाहीत. दयानंदांची साताऱ्यास देखील व्याख्याने झाली. दयानंदांच्या आर्यसमाजाला गुजराथ- राजस्थान व उत्तर हिंदुस्तानात पंजाब वगैरे प्रांतात जास्ती अनुकूल भूमी प्राप्त झाली. व तिकडे अब्राह्मण प्राकृत समाजात वेदाभिमुखता निर्माण होऊन कित्येक पंडितही निर्माण झाले. राजर्षि सयाजीराव गायकवाड यांचे वैदिक संस्काराकडे प्रथम लक्ष गेले, याचे कारणही दयानंद- लोकहितवादी यांचा गुजराथवर पडलेला प्रभाव हे एक असावे. सर्वच विद्या व वेदाधिकार सर्व लोकांना खुला असावा, हा जो लोकहितवादींचा पवित्रा होता, व या बाबतीत त्यांनी कृपणपणा केला नाही, यावरून त्यांची सार्वजनिक लोकदृष्टी- लोकाभिमुखता व सामाजिकता व्यक्त झाली. लोकहितवादी सर्व समाजथरांचे हितवादी होते. पंडित सातवळेकर यानी या संदर्भात पुढे गुजराथप्रांतात राहून खूप श्रम केले. ब्राह्मणेतर चळवळीत वेदोक्तमताने श्रावणी वगैरे संस्कार करण्याची प्रथा थोडीफार डोकावली होती, तो आर्यसमाजाच्या वैदिक चळवळीचा देखील प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष परिणाम होता. लोकहितवादी– राजारामशास्त्री भागवत व दयानंद यांच्याविषयी जबाबदार अब्राह्मण विचारवंतात प्रेमपूज्यभाव– आदर जास्ती आढळतो, याची कारणे लक्षात घेण्यासारखी आहेत. चिपळूणकरानी दयानंदांची व्यापक भूमिका व उद्देश लक्षात घेतला नाही. लोकहितवादी व फुले यांचाही मूलभूत उद्देश लक्षांत घेतला नाही. तरी या सर्व चळवळींचे अप्रत्यक्षपणे का होईना मूळ बरेवाईट स्वरुप निबंधमालेच्या टिकेतही आढळते., व त्यातूनही

ऐतिहासिक दुवे व महत्वाचे चरित्रविषयक संदर्भ मिळतात. चिपळूणकरानी उपहास हे शब्दशस्त्र जास्ती वापरले. जोतीरावांच्या स्वानुभवी व निरीक्षणात्मक लेखनात फटकळ व नागवी सत्ये जास्ती आढळतात. कडवटपणा आढळतो, तरी वैयक्तिक हल्ले जोतीरावात फार थोड्याच अपवादाने आढळतात. शतपत्रात भिक्षुकांचा समाचार घेताना, तरुणपणी लोकहितवादींनी ठिकठिकाणी जोतीरावांच्यावरही ताण व मात केली आहे. पण उत्तर आयुष्यातील लोकहित वादींचे इतर पुढील धार्मिक, सामाजिक व ऐतिहासिक लेखन फारच चित्य, वेगळे प्रौढ, प्रसन्न व भारदस्त वाटते. जोतीरावाना त्यांचा कडवटपणा उत्तरोत्तर त्याची उजळणी व पुनरुक्ती करून, प्रचारासाठी भरही घालून शेवटास (सर्व उत्तरआयुष्य खर्ची घालून) नेणे भाग झाले. लोकहितवादीत रचनाप्रधान भाग फार आहे. सतत खंडण करणे व पुरोहितवर्गाचे महत्व व मध्यस्थी नष्ट करण्याच्या कामी जोतीरावाना सर्व शक्ती आयुष्यभर खर्च करावी लागली. 'ज्ञानप्रकाश' पत्र सार्वजनिक वाचनालये, विद्यावर्धक अनेक संस्था यांची संस्थापना पुणे- नाशिक, वाई व पुढे गुजराथमध्येही लोकहितवादीनी केली. व रानडे- भांडारकर यांच्या सर्व सार्वजनिक उपक्रमातून भाग घेतला.

लोकहितवादीनी आत्मचरित्रपर उल्लेख फारसे केलेले आढळत नाहीत. जोतीरावांचे लेखन म्हणजे जिवंत व ज्वलंत संवाद आहेत. ते सहज बोलणे आहे. त्यात कृत्रिमता नाही. तुकारामाने पूर्व संतांचे पुष्कळ घेतले. पण त्याचेदेखील त्यात स्वतःचे पुष्कळ आढळते. हा न्याय जोतीबाला देखील लागू होतो. मात्र जोतीबा कोणाचाच अनुयायी झाला नाही. तो नेतृत्व करण्यास जन्मला होता. लोकहितवादी मोठे ज्ञानसेवक झाले. सौराष्ट्राच्या गुजराथी इतिहासाचा लोक- हितवादी ह्यानी मराठीत अनुवाद (भाषांतर) केले व त्यानी सन १८९१ साली श्री शिवाजी छापखाना (पुणे) येथे छापून प्रसिद्ध केले. त्यांच्या इतकी विविध ग्रंथनिर्मिती करणारा त्यांच्याशिवाय दुसरा पहिलाच असा मराठीत समकालीन ग्रंथकार झाला नाही. इनामकमिशनचे किचकट व व्याप्तीपूर्ण काम पहात असताना त्यांची इतिहासविषयक दृष्टी व जिज्ञासा जागरूक झाली असावी, असे म्हणता येते. ऐतिहासिक गोष्टी भाग १ व २ हा एक ऐतिहासिक स्फुट व टिपण- वजा एक ज्ञान व माहितीचा मोठा खजिनाच वाटतो. जातिभेदावर व वेदांतावरही त्यानी ग्रंथनिर्मिती केली आहे. यादृष्टीने फुलेमहात्मा व लोकहितवादी यांच्यात महदंतर आहेच, सत्यशोधक समाजाला जन्म देण्यासाठी व नंतर त्याच्या दृढी- करणार्थ जोतीरावानी लहानमोठी पुस्तके लिहिली. साहित्य व ग्रंथनिर्मिती एवढा



व्यापक उद्देश त्यांच्यापुढे नव्हता. लोकहितवादी व फुले आमरण विद्यार्थी होते, हे खरे. लोकहितवादीवर पूर्वार्धात का होईना, ख्रिस्तीधर्माचा प्रभाव फारपणे पडला नाही. मात्र त्यानी ख्रिस्तीधर्माचा परिचय करून घेतला होता. दोघेही नेमस्त प्रागतिकच ठरतात. दोघानाही सर्वधर्मांच्या अभ्यासासंबंधी जिज्ञासा होती. पोथीबंदी, भेटीबंदी, रोटीबंदी वगैरेंच्या पडलेल्या मर्यादा सर्वंच समाजानी उल्लंघाव्यात असा दोघांचाही दावा होता. दोघानाही कसदार-सकस शिक्षण मिळाले. लोकहितवादींची मराठी ओघवती, सोपी व बालबोध वाटते, लोकाना विचार सहज समजावेत अशा कळवळचाने त्यानी लिहिलें आहे. क्लिष्ट बोजडपणा त्यात नाही. किंवा इंग्रजी धर्तीवरची पल्लेदार वाक्ये व संस्कृतशब्दांचाच जास्ती भरणा लोकहितवादीत दिसत नाही. भाषाही लोकाभिमुख आहे. जोतीराव गद्यापेक्षा पद्यच चांगले करीत होते. यांच्या शिवाजीच्या पोवाडचात रसात्मकं काव्यम् या व्याख्येची लक्षणे आढळतात. पण एरव्ही गद्यात त्यांची वाक्ये फार मोठमोठी झाली. जोतीरावांच्या विचारप्रपंचाला सागराची उपमा शोभते. कारण त्यात लाटांचा गडगडाट आढळतो; व या लाटा वरिष्ठ वर्गीयावर जाऊन आदळतात ! या वरिष्ठ थराबद्दल डॉ० आंबेडकरांच्या प्रमाणे फुल्यांत भयंकर रुष्टता, क्रोध, व कमालीचा प्रतिकार आढळतो. तरी परमहंससभेच्या तत्वांची व तिच्या सारख्याच धर्मविवेचनाची छटा म्हणजे तीच धर्ममते जोतीरावांच्या विचारप्रपंच्यामागे सूक्ष्मपणे खोलात पाहाणाराला दिसतील. जोतीराव रुढींहिंदुधर्म टाकूनच सार्वजनिक त्यांच्या सत्यधर्मांच्या विचारातच इहलोक सोडून गेले. ह्या सार्वजनिक सत्यधर्माचे अधिक दृढीकरण त्यांना करावयाचे होते. पण आयुष्य अपुरे पडले; डॉ० आंबेडकरानी त्यांचे खूप मनोदय पार पाडले, जोतीरावाना अनुसरणारे अनेक बहुजनसमाजाचे कर्मवीर झाले व होत असतात, व होतील. राजर्षि सयाजीराव- शाहू, कर्मवीरशिंदे-भाऊराव पाटील, पंजाबराव देशमूख, केशवराव जेधे वगैरे कर्मवीर झाले. महात्मा फुले यांच्यावरील प्रारंभी जास्ती व पुढें उत्तरोत्तर कमी होणारा ख्रिस्ती धर्माकडील कल व आवड त्यांचे स्वतःचे कित्येक उद्गार दर्शवितात. तरी हिंदुधर्मातच राहून सत्यशोधक समाजाच्याद्वारे धर्मसुधारणा करण्याचा नवा मार्ग त्यानीच काढिला व त्याचे वैचारिक पहिले संस्थापक तेच ठरतात. अस्पृश्यता निवारणाच्या क्षेत्रातही कर्मवीर शिंदे- भाऊराव पाटील- भास्करराव जाधव वगैरे वगैरेंच्या मालिका लागून राहिल्या आहेत. सर्वंच विद्याविहीन अफाट बहुजनाना विद्याप्रवृत्त केल्यामुळे विद्येने पुढे आलेले सर्वच जोतीरावांचे ऋणी झाले. दयानंदाना पुर्नविवाह मान्य नव्हता. जोतीबानी तो तर प्रथम इ० स० १८६४ साली घडवून आणिला. लोकहितवादींचा वरील सर्वंच

अनुक्रमणिका

परिवर्तनाला बिनविरोध पाठिंबा होता. अल्पसंख्यांकांची बहुसंख्यांकावर ज्यावेळी ज्यास्ती कुरघोडी होते, त्यावेळी जोतीरावांच्या विचारांचा आधार घेऊन चळवळ उभी केली जाते. व समाज अन्यायाचा प्रतिकार करू लागतो, म्हणून प्रत्यक्ष प्रभावी व गरजेची सार्वजनिक विचारसरणी म्हणून जोतीबांचे गद्य-पद्य भारदस्त व प्रसन्न नसले तरी प्रभावाने परिणामी व क्रांतिकारक ठरते; व त्यातील भाषा दोष, इतिहासविषयक व पौराणिक विपर्यास वगैरे चिपळूणकरांनी निबंधमालेत महत्वाचे ठरविलेले दोष मात्र जनतेकडून दुर्लक्षिले गेले; व फुल्याना महात्मा मानिले.

" Indeed in my own estimation, a Rao Bahadoor knocked down successfully, is in an infinetly more creditable game than all Dayanands and Jotiba put together? If my tone is more respectful towards the Rao Bahadoor (Ranade) than towards the great auther of गुलामगिरी that is due to unspeakable difference between the first man of the age and sovviest scriber with just clothing of humanity on him." (कै. विष्णुशास्त्री यांचा खाजगी इंग्रजी पत्रव्यवहार, चित्रमयजगत् मे १९३२) ह्या खाजगी विदेशी भाषेत लिहिलेल्या वरील पत्रात कै. चिपळूणकर यांच्या मनातील जोतीरावांच्या संबंधाच्या कल्पना स्पष्ट होतात; रानडे-फुले यांच्यानंतर निबंधमालेत लोकहितवादींवर टीका आली. तरी रावबहाद्दूर रानडे यांच्याइतकाही लोकहितवादी रावबहाद्दूर देशमुख गोपाळ हरी यांच्या संबंधाने मालाकाराना तितकासा जिव्हाळा नव्हता. लोकहितवादी यानी ब्राह्मणावर शस्त्रें चालविताना भिक्षुक व गृहस्थी ब्राह्मण असा स्पष्ट भेद केला नाही. फुल्यानीही केला नाही. उत्तर पेशवाईचा दर्प व अहंकार इंग्रजी राज्य आले तरी भिक्षुक व गृहस्थी ब्राह्मण या दोघातही त्या काळात शिल्लक होता कारण दोघेही शिंदे-होळकर- गायकवाड- भोसले वगैरे शूराना व इतर सर्व कुणबी आणि तमाम शेतकऱ्याना शूद्रच समजत होते. शूद्र शब्दाचा अर्थ जोतीबानी "दास" असा केला आहे. (म. फुलेकृत असूड – उपोद्घात). यात तुकाराम बोल्होबा मोरे यांच्यासारखे मराठे कवी व संतसाधु समावेशित होत होते. पण आता लोकहितवादी व फुले यांचा समकाळ राहिला नाही. दोघांच्याही मध्ये वैयक्तिक थोर गुण प्रकर्षाने आढळतात. लोकहिताची कळकळ, समाजाची आत्मपरीक्षण-वृत्ती, व सर्वांगीण सुधारणांचा विचार, आणि सार्वजनिक कार्याविषयी उत्साह

दोघातही होता. कोण मोठा व कोण छोटा हे ठरविण्यासाठी हा खटाटोप नाही. परंतु तौलनिक व समन्वयक निर्विकार दृष्टीने म. फुले व लोकहितवादी संबंधी साम्य व भेद जाणून पुष्कळ समतोल विवेक करिता येतो. मात्र असे करिताना 'मक्षिकान्याय' वापरण्याचीच फक्त गरज आहे, असे नव्हे. म. फुले-लोकहितवादी यांच्या जखमा नेमक्या तेवढ्या हुडकून, त्यावर माशीसारखे रुतून बसणे, अयोग्य होय. दोघानीही वरिष्ठ समजल्या जाणाऱ्या वर्गाबद्दल कडकपणे लिहिले, म्हणून दोघेही उपेक्षित राहिले. पण एवढ्यापुरतेच 'प्रतिकारात्मक' असे दोघांचेही विचार व कार्य नव्हते. विधायक विचार व रचनात्मक सार्वजनिक कार्ये दोघातही विपुल आहेत. यापुढे तरी ह्या दोघांच्या 'करणस्वरुपी' (Positive) चरित्रावर व विचारावर जास्तीत जास्त विचार व्हावा व हा पवित्रा एकात्मक दृष्टीस जास्ती पूरक होईल. सर्वच विविध समाजसुधारकांचा विचार आचार समाजसुधारणेच्या दृष्टीने उपयुक्त झाला.

कै. श्री. प्रियोळकर व लोकहितवादी

लोकहितवादी व त्याप्रमाणेच प्रथम दादोबा पांडुरंग, राम बाळकृष्ण याना कै. श्री. प्रियोळकर यानीच जास्तीत जास्त उपलब्ध केले. ह्या संयुक्त विषयावर हे चिंतन चालू असताना श्री. प्रियोळकर निवर्तले. चार वर्षापूर्वी त्यांच्या मुंबईतील निवासस्थानी, ह्या विषयावर जास्ती प्रकाश पाडून घेण्याच्या इराद्याने मी त्यांची गांठ घेतली. त्यानी आनंदाने स्वागत व समाधान केले. म. फुले हे परमहंस सभेमध्ये होते, हा माझा फार वर्षापूर्वीचा कयास- तर्क श्री. प्रियोळकरानीही मान्य केला; राम बाळकृष्ण परमहंस सभेचे पहिले व शेवटचे अध्यक्ष याना म. फुले यानी त्यांचा छ. शिवाजीचा पोवाडा परम आदराने अर्पण केला आहे. महात्मा फुले यानी राष्ट्रीय सभा, सार्वजनिक सभा, पुणेनगरपालिका सभा (म्युनिसिपालटी) व प्रार्थनासमाज-ब्राह्मसमाज या सभा केवळ वरिष्ठवर्गीय म्हणून नापसंत केल्या होत्या, पण 'परमहंस' या गुप्त सभेवर त्यानी चुकून सुद्धा कोठेच विरोधी लिहिलेले आढळत नाही. या भेटीत श्री. प्रियोळकर यानी एक मुद्दा सांगितला. तो असा की- "शतपत्रे वाचून पुष्कळ नवशिक्षितांची मने हिंदुधर्माविषयी विटली." श्री. प्रियोळकरांच्या या मुद्याला आधार म्हणून खिस्ती झालेले श्री. बाबा पदमनजी यांचा अरुणोदयातील आत्मचरित्रपर भाग आधारभूत ठरतो. पण "शतपत्रे" ही हिंदुधर्माच्या अंतर्गत सुधारणेसाठीच लिहिली गेली. परिणाम उलटा झाला असल्यास ते दुर्दैव होय. श्री. प्रियोळकर यानी लोकहितवादीसंबंधी काही हृद्य आठवणी

सांगितल्या. त्यावरून लोकहितवादींची उदारता, कार्यतत्परता व मोठमोठ्या संकट व विरह काळी मन समतोल ठेवण्याची वृत्ती हे गुण मला ज्ञात झाले. व लोकहितवादीसंबंधीचे माझे चिंतन वाढले. व मध्येच कै. प्रियोळकर यांची आठवण अटळपणे झाली. कै. श्री. प्रियोळकर यानीच राम बाळकृष्ण- दादोबा पांडुरंग म्हणजेच मूळ 'परमहंस सभा' यासंबंधी प्रार्थनासमाजी विद्वान लेखकांच्याही पेक्षा जास्ती निर्विकार व संशोधनपूर्ण अशी माहिती मराठी वाचकाना सादर केली आहे. समाजसुधारणेच्या इतिहासातील परमहंस सभेचे आद्य व महत्वाचे स्थान यावरून जाणता येते. हे सर्व संशोधन खुद्द कै. सर नारायण व प्रार्थनासमाजाचे इतिहासकार वैद्य यांच्याही पेक्षा तटस्थ व समतोल वाटते. प्रियोळकरांच्या आत्म्यास अभिवादन करून नवीन काही विधाने व माहिती प्रकट करीत आहे. म. फुले- लोकहितवादी हे दोघेही परमहंस (सत्यशोधक) होते. मात्र म. फुले प्रार्थनासमाजी कधीच नव्हते. तरी प्रार्थनामार्गी होते.

काही नव–विधाने

म. फुले परमहंससभेत व परमहंस मंडळीत होते हे विधान श्री. धनंजय कीर यानीही मान्य केले; व त्यात भरही घातली. (श्री. कीरकृत म. फुले पान ६६) रावसाहेब केशव शिवराम (जोशी) भवाळकर (२७ मे. १८३१- २८ नोव्हेंबर १९०२) यांचे आत्मचरित्र सन १९६१ पर्यंत अभ्यासकांना उपलब्ध नव्हते. हे दादोबा पांडुरंग तर्खडकर यांचे विद्यार्थी पुण्यास १८४८ ते १८६० पर्यंत मराठी शिक्षक होते. 'ज्ञानप्रकाश'मध्ये सन १८५६–५७ मध्ये यानी संपादकीय जबाबदारी वाहिली. त्या अगोदर गोपाळ हरी हे एक संस्थापक व संपादक होते. म. फुल्यांच्या मुलींच्या व शूद्रातिशूद्रांच्या शाळांचा काळ सन १८४८ ते १८५३ पर्यंतचा ठरतो. सन १८५७ मध्ये ज्ञानप्रकाश पत्रात कै. श्री. भवाळकरांनी 'तात्या टोपे' यांच्यावर लेख लिहिले. त्यामुळे इंग्रजसरकार नाराज झाले. कै. श्री. भवाळकर हे फुल्यांचे जिवलग दोस्त. दोघेही सन १८२७ साली भर तारुण्यात होते. या बंडानंतर जोतीरावांचे युरोपियन मित्र त्याना पाहिल्याबरोबर कपाळाला आठ्या घालू लागले, असे खुद्द जोतीरावानीच आत्मनिवेदनपर विधान त्यांच्या प्रसिद्ध गुलामगिरी पुस्तकात केले आहे (महात्मा फुले समग्र वाङमय) जोतीरावांचा गुप्तपणे क्रांतिकारकांशी संबंध होता व जरी त्यानी इंग्रजसरकारच्या व ख्रिस्ती धर्माच्याही बाजूने पुष्कळ लिहिले आहे. तरी पुढे ख्रिस्ती प्रशंसेस लायक ठरले नाहीत ! पुस्तकातून ग्रथित केलेले विचार व प्रत्यक्ष व्यावहारिक वागणूक या संबंधीचा

सीरखेपणा असतोच असे नाही. "फुलें व फडके" (क्रांतिकारक) यांचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष बराच संबंध आला. लहुजी मांग या वस्तादाच्या तालमीतच दोघेही शस्त्रास्त्रविद्या शिकले; व या विद्या (लष्करी) "मी इंग्रजाला पालथे घालण्या-साठी शिकलो" असे खुद्द जोतीरावानीच नमूद केले आहे. हा जो क्रांतिकारकाचा राष्ट्रीय पिंड प्रथम तरी जोतीबात होता, तो क्रांतिवादी स्वभाव लोकहितवादीत कधीच नव्हता. व जोतीरावात हा जो होता तोच सन १८५३ नंतर त्यांच्यात सर विल्यम जोन्स् व प्रोफेसर विल्सन यांच्या हिंदुधर्मावरील टीका वाचून बदलला ! व जोतीराव उत्तरोत्तर सत्यशोधक समाजाच्या स्थापनेकडे वळत चालले. मात्र त्यानी युरोपियन लोकाकडे त्यांचे जे पहिले जाणे- येणे होते ते उत्तरोत्तर सोडले. १८५७ साली बंडावाच्या उठावात पुष्कळ मिशनऱ्याना व युरोपिअनाना फार त्रास होऊ लागला. त्यामुळे पुणे येथील स्कॉटीश प्रोटेस्टंट मिशनरी रेव्ह. मरे मिचेल भिऊन मायदेशी गेले ! व जोतीरावांच्या जीवनाला स्वतंत्रपणे ब्राह्मणेतर सत्य-शोधकी वळण लागले. व त्यानी ते का लागले याची कारणे देखील स्वतःच दिली आहेत (महात्मा फुले समग्र वाङमय पानांक १४४ ते १४६) मुलींच्या शाळाशी त्यानी संबंध का तोडला हेही स्वतःच निवेदिले आहे. जोतीरावावर राममोहन यांच्याप्रमाणेच प्रथम कुराणाचाही परिणाम झाला. अमेरिकन स्कॉच- युरोपिअन्स् जोतीरावाकडे जात होते. त्यांच्या उपदेशाचा त्यांचे स्वतःवर परिणाम झाला; असे खरेखुरे आत्मनिवेदनपर उद्गार खुद्द त्यांनीच वेळोवेळी प्रकट केले आहेत. (उदा० महात्मा फुले समग्र वाङमय पृष्ठे २६४)

पुण्यातील पहिल्या मुलींच्या शाळा

जोतीरावांच्या हातून अद्वितीय महत्वाची कार्ये घडली याचे कारण त्यांना चांगले साहाय्यक मित्र भेटले. मुलींच्या शाळेचे नेतृत्व जरी फुले यांच्याकडे होते, तरी या शाळांच्या कमेटीवर कै. कृष्णशास्त्री चिपळूणकर व पुढे वेळोवेळी निर्देशि-लेली तत्कालीन पुण्यातील पुढारी मंडळी होती. हा पुण्याच्या आधुनिक सार्वजनिक आयुष्याचा प्रारंभ होता; व याची काही पहिली प्रेरणा दादोबा पांडुरंग यांच्या-कडून मिळाली. श्री. भवाळकर प्रथम मुंबईस शिक्षक होते व १८४९ नंतर दादोबांच्या इच्छेनुसार पुण्यास बदलून आले. या वेळी गोपाळराव हरि देशमुख, कृष्णाजी विष्णु लिमये, विष्णु मोरेश्वर भिडे, बापूरावजी मांडे, सदाशिवराव गोवंडे, मोरो विठ्ठल वाळवेकर, विष्णु परशुराम रानडे इत्यादि इंग्रजी प्रथमच शिकलेली मंडळी पुण्यास प्रसिद्ध होती. कै. अण्णासाहेब चिपळोणकर हे श्रीमान सावकार होते व इंग्रजीही शिकले होते. म. फुल्यांच्या ज्या मुलींच्या स्वदेशी

पहिल्या शाळा पुण्यास निघाल्या, त्या भिड्यांच्या वाड्यांत व चिपळूणकरांच्या वाड्यात भरत असत. या शाळांच्या संबंधी त्या वेळच्या ज्ञानप्रकाशातील प्रतिवृत्ते उपलब्ध आहेत. या काळातही गोपाळ हरी हेच ज्ञानप्रकाशचे संपादक (कै. भवाळकरांच्या पूर्वी) होते. भवाळकरानी दादोबांच्या इच्छेप्रमाणे परमहंस सभेचे कार्य पुण्यास चालू केले. दादोबा पांडुरंग वेदांती-परमहंस होते. व त्याना देशी व परदेशी नव्या शिक्षणाचा लाभ झाला होता. दादोबा पांडुरंग वैश्य-अब्राह्मण–असून शिक्षणाधिकारी होते; विद्वान होते. म्हणून पुण्यातील वरिष्ठ थरातील मंडळी त्यांचा हेवा करीत. यावरून पुण्यातील तो पेशवाई अस्तानंतरची काळ कसा होता, याची कल्पना येते. दादोबा पांडुरंग यांची पुण्यास काही दिवस शिक्षणाधिकारी म्हणून नेमणूक झाली. या काळात दादोबा पांडुरंग पुण्यास चिपळोणकर यांच्या बंगल्यात राहिले होते. पुण्यास आल्यावर काही प्रभू लोक आणि महत्वाचे गोपाळ हरी देशमुख, सोन्याबापु मांडे, विष्णू मोरेश्वर भिडे, व परशुरामपंत तात्या गोडबोले वगैरेशी दादोबा पांडुरंग यांच्या गाठी-भेटी पडू लागल्या. याच वेळी 'प्रभाकर' पत्रात (सन १८४८ ते ५०) गोपाळरावांची शतपत्रे छापली जात होती. गोपाळराव व दादोबा पांडुरंग यांचे परस्परात मैत्रीचे संवाद चालत असत. व वैचारिक देवघेव चाले. अर्थात परमहंस सभेचा दादोबाकृत जो 'धर्मविवेचन' हा मूळ प्रबंध आहे त्यातील विचार गोपाळरावाना दादोबानी ऐकविले होते. शतपत्रातून या दादोबांच्या तात्विक विचारांचे प्रतिबिंब पाहाता येते. कै. भवाळकर (दादोबांचे शिष्य) हे देखील गुरूची आज्ञा म्हणून परमहंस सभेचा प्रचार पुण्यात करू लागले. प्रथम मुंबईस व नंतर पुण्यास "परमहंस सभा" सुरू करण्यात, विद्यावृद्धी व देशाची नष्टचर्या संपविणे असे दोन हेतू होते. "जातिभेद मोडणे" हाच एकमेव उद्देश नव्हता. ह्या उद्देशाच्या मागे राष्ट्रोन्नती व राष्ट्रीय ऐक्य हेदेखील हेतू होते.

येथे सिद्धांत असा बांधावयाचा आहे की–लोकहितवादी व जोतीराव फुले या दोघानाही परमहंस सभा व तिचे तत्त्वज्ञान परोक्ष व अपरोक्ष ज्ञात झाले होते. व सर्वांच्या गाठी भेटी पडल्या होत्या. शिक्षणाधिकारी म्हणून काही महिने तरी दादोबा पांडुरंग पुण्यास राहिले होते; व पुण्याच्या सार्वजनिक कार्यकर्त्यात समरस झाले. ही सर्व माहिती वाचकाना 'भवाळकरांचे आत्मवृत्ता' ची शेवटची काही पाने वाचली तरी मुळातून ज्ञात होऊ शकते. मुंबईनंतर पुण्यासदेखील "परमहंस सभा" होती या संबंधीचे उल्लेख "त्रिमूर्ति दर्शन" या सदाशिवराव गोवंडे यांच्या चरित्रातही मिळतात.

अनुक्रमणिका

नेटिव्ह जनरल लायब्ररी व ज्ञानप्रकाश पत्र यानी देखील प्रथमतः पुण्याच्या अव्वल इंग्रजीतील सार्वजनिक जीवनास चांगली चालना दिली.

दादोबा पांडुरंग यानी जोतीबांच्या शाळेची ता. १६।११।१८५१ रोजी परीक्षा घेतली होती व शाळेच्या कामाबद्दल चांगला रिपोर्ट केला. [श्री धनंजय कीरकृत महात्मा फुले पान ३७]

ख्रिस्ती मतांची नक्कल करण्याचा आरोप ह्या पहिल्या सुधारकांवर केव्हा गेला व जातोही, तथापि दादोबा पांडुरंग हे वेदशास्त्राभ्यासी व वेदान्त जाणणारे होते; व संस्कृत ग्रंथातून त्याना "परमहंसमत" हे प्राप्त झाले. हा दुसरा भाग व दुसरी बाजू विरोधक परंपरावाद्यानी दृष्टीआड केली होती व केली जाते. हे मोठे दुर्दैव होय ! ज्ञानाच्या व धर्मांच्या अभ्यासाच्या बाबतीत दादोबा पांडुरंग परावलंबी नव्हते. परमहंस दृष्टी व वृत्ती त्यांना प्राप्त झाली. परमहंस-वृत्ती, परमहंसन्याय व तत्व फार सनातन आहे. हंसक्षीर न्याय हाच सत्यशोधनाचा एकमेव मार्ग होता व आहे.

सन १८१८ ते १८८५ साली राष्ट्रीयसभा स्थापन होईपर्यंत, आधुनिक भारताच्या इतिहासात विद्यावृद्धी, जातिभेदखंडण, विधवाविवाह, स्त्रीपुरुषसमानता, व अस्पृश्यता निवारण या क्षेत्रात व इतरही ह्या राष्ट्राच्या नव्या सार्वजनिक विविध जीवनात समाज व राष्ट्र यांच्या प्रबोधनार्थ जे प्रयत्न झाले ते सर्व करण्याचे माध्यम, ब्राह्मोसमाज, प्रार्थनासमाज- परमहंससभा- व आर्यसमाज हेच होते; व आपल्या महाराष्ट्राच्या इतिहासात सन १८४० साली निघालेली परमहंस सभा व तिचे धर्मविवेचनकर्ते व्याकरणकार दादोबा पांडुरंग यांचे इतिहासकाळक्रमानुसार ज्येष्ठत्व व श्रेष्ठत्व नाकारता येत नाही. म. फुले व लोकहितवादी या दोहोंचाही संबंध परमहंस- सभा व तिच्यातील आद्य दादोबा पांडुरंग- भवाळकर आदिकरून प्रमुख कार्यकर्त्या मंडळींशी आला. परमहंससभेला परमहंस मंडळी देखील म्हणत असत. पुण्यास श्रीमान केशवचंद्र सेन ता. २८ मार्च १८६४ रोजी व्याख्यानास आले होते. त्यावेळी पुण्यातील परमहंस सभेतील मंडळीनी श्रीमान केशवचंद्र सेन याना खाना दिला व परमहंस मंडळीची मते वगैरे यांची साद्यंत माहिती दिली. नंतर पुण्यास केशवचंद्र सेन यांचे पट्टशिष्य प्रतापचंद्र मुजूमदार व्याख्याने देऊन परत गेले. पुणे-मुंबई येथील प्रार्थनासमाजांच्या निर्मितीला केशवचंद्रांचा दौरा व त्यांची प्रभावी वक्तृत्वे कारणीभूत झाली. म्हणून केशवचंद्र सेन हे मुंबई प्रार्थनासमाजाचे प्रेरक संस्थापक ठरतात; मुंबईची परमहंससभा पाया ठरते. म. फुले लोकहितवादी पुणे येथे झालेल्या केशवचंद्रांच्या व्याख्यानास उपस्थित

होते किंवा नव्हते या संबंधीचा पुरावा भेटत नाही. पण या दोघांच्याही कानावर ह्या घटना जाणे शक्य होते. सुबोधपत्रिकेच्या मागील पहिल्या पाच सहा वर्षांच्या फाइली पाहताना पुणे-प्रार्थनासमाज व लोकहितवादी यांचा वारंवार फार दृढ संबंध आढळतो. लोकहितवादीनी प्रार्थनासमाजाचे वैचारिक नेतृत्वही केले. म. फुले यांच्या मनाच्या ठायी सत्यशोधक समाज काढावा असे वादळीविचार प्रत्यक्ष प्रार्थनासमाज निघण्यापूर्वी दहाबारा वर्षे घोळत होते आणि प्रार्थना-समाजानंतर पांच सहा वर्षे झाल्यावर जोतीबानी वेगळा सत्यशोधकसमाज संस्थापिला. ब्राह्मोसमाजाचे प्रख्यात बंगाली इतिहासकार पंडित शिवनाथ शास्त्री एम्. ए. यानी सत्यसमाजाची संस्थापना हा परोक्ष व अपरोक्ष प्रार्थनासमाजाचा परिणाम होय असे सदर इतिहासाच्या पहिल्या खंडात म्हटले आहे (पृष्टांक ४४९) प्रार्थना समाजाचे प्रारंभीचे अनेक कर्ते सुधारक सभासद ज्योति-बांच्याही समाजाचे देखील सभासद होते. मुंबई प्रार्थना समाजाचे मुखपत्र ‘सुबोधपत्रिका’ नामक साप्ताहिकाने आद्य सत्यशोधक समाजाच्या सभांची व कामगिरीची वृत्ते सर्व प्रसिद्ध केली; आणि सुबोध पत्रिकेने (प्रार्थना-समाजाचे मुखपत्र) ‘सत्यशोधक समाज व प्रार्थनासमाज यांच्यात तत्त्वतः मुळीच फरक नाही’ असे २२-१२-१८७८ च्या अंकात स्पष्ट म्हटले होते. पण पुढे महाराष्ट्रातील सामाजिक-वादामुळे व अंतरामुळे ह्या सारखेपणाचा विसर पडला ! पण लोकहितवादी यांच्यात मात्र प्रत्यक्ष समभाव फार मोठा होता. त्यांची सक्रिय दृष्टी मागासलेल्या वर्गापर्यंत खाली जाऊन भिडली होती.

– अपूर्ण



अनुक्रमणिका

डॉ. दे. खं. खरवंडीकर

पदमंजरीकार हरदत्तमिश्र

१. पाणिनीय संप्रदायात पदमंजरीचे स्थान

वेदोत्तर काळामध्ये ज्या सहा वेदांगांचा विकास झाला त्यात व्याकरण हे वेदांग प्रमुख मानले जाते.[१] व्याकरण संप्रदायाच्या इतिहासाची बीजे जरी वाङमयात शोधता येत असली तरी पाणिनीच्या अगोदरच्या व्याकरणकारांची केवळ नावे शिल्लक उरलेली आहेत. व्याकरणशास्त्राच्या इतिहासात पाणिनीच्या अष्टाध्यायीने एक स्वतंत्र स्थान निर्माण केले आहे. अष्टाध्यायीचे विवेचन करणारे कात्यायनकृत वार्तिक व पतंजलीचे हे ग्रंथ अष्टाध्यायीच्या अभ्यासाला अत्यंत उपयुक्त आहेत. पाणिनी, कात्यायन व पतंजली यांच्या कृतींना उद्देशून 'त्रिमुनि व्याकरणम्' असा वाक्प्रचार व्याकरणकुलात रूढ झाला आहे. पाणिनीच्या अष्टाध्यायीचे सुबोध व सोदाहरण विवेचन करणारा काशिकावृत्ती नावाचा ग्रंथ जयादित्य व वामन या व्याकरणकारांनी इ. स. च्या ७ व्या शतकात लिहिला.[२] काशिकावृत्तीवर सुमारे आठ टीका लिहिल्या गेल्या होत्या अशी माहिती पं. युधिष्ठिर मीमांसकानी दिली आहे. यापैकी दोन प्रसिद्ध टीका म्हणजे जिनेंद्रबुद्धीची 'काशिकाविवरणपंजिका' अथवा 'न्यास' ही टीका आणि हरदत्ताची पदमंजरी ही पांडित्यपूर्ण टीका होय.[३] प्रस्तुत लेखात हरदत्त व त्याची पदमंजरी या दोहोंचा सविस्तर परिचय देण्याचे योजले आहे.

२. हरदत्त एक की अनेक?

आपल्या इतिहासात एकाच नावाच्या अनेक व्यक्ती होऊन गेल्याचे आढळते. हरदत्त हे नाव धारण करणाऱ्या कमीत कमी ८।९ व्यक्ती इतिहासाला

१. षट्सु वाङगेषु व्याकरणं प्रधानम्, पदपदार्थज्ञानस्य तदायत्तत्वात्।
(प. मं., १.७)

२. काशिकेच्या काळाविषयी पहा: 'संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास', (पृ. ४२३); व्याकरणमहाभाष्य, प्रस्तावना खंड (पृ. ३८६).

३. या दोन्ही टीकांसह काशिकेची संहिता नुकतीच पं. द्वारिकादास शास्त्री व पं. कालिकाप्रसाद शुक्ल यांनी काशीहून प्रसिद्ध केली आहे.

अनुक्रमणिका

ठाऊक आहेत. मात्र या सर्वांपैकी धर्मशास्त्रावरील टीकाग्रंथ लिहिणारा हरदत्त व पदमंजरीकार हरदत्त ही एकच व्यक्ती होती असे सबळ पुराव्याच्या आधारे सिद्ध करता येते. परंतु डॉ. ब्यूलर, विंटरनिट्झ, म. म. पां. वा. काणे यांच्यासारख्या विद्वानांनी या दोन्ही हरदत्तांच्या एकतेविषयी संशय व्यक्त केला आहे. नीलकंठ शास्त्री यांच्यासारखे इतिहासकार तर हे दोन्ही हरदत्त पूर्णपणे वेगळे असल्याचे प्रतिपादन करतात. पं. युधिष्ठिर मीमांसक, म. म. त. गणपतिशास्त्री इत्यादींनी मात्र हे दोन्ही हरदत्त एकच असल्याचा निर्वाळा दिला आहे. तथापि त्या दोघांचे एकत्व सिद्ध करण्यास त्यांनी पुरेसा पुरावा दिलेला नाही.

धर्मशास्त्रावरील ज्या विविध टीका हरदत्ताच्या नावावर मोडतात, तो हरदत्त एकच असल्याचे, सुदैवाने सर्वांचेच मत आहे. या सर्व टीकांच्या बाबतीत काही समान विशेष प्रत्ययाला येतात. ते असे :–

(अ) या सर्व टीकांच्या आरंभी 'नमो रुद्राय' किंवा 'प्रणिपत्य महादेवम्' अशा प्रतीकाचे मंगलाचरण आले आहे.

(आ) आपस्तंब धर्मसूत्रावरील टीकेत हरदत्ताने स्वतःच्या गृह्य-सूत्रावरील टीकेचा उल्लेख केला आहे. 'वयं तु न तथेति गृह्य एवावोचाम' (पृ. ९३, म्हैसूर आवृत्ती); 'एतद् गृह्ये व्याख्यातम्' (पृ. २५२).

(इ) या सर्व टीकांची लेखनपद्धती व शैली एककर्तृक वाटते. त्या सर्वांत व्याकरणग्रंथातील अवतरणे व पाणिनीय सूत्रे मोठ्या प्रमाणात उद्धृत केली आहेत.

(उ) या सर्व टीकातून हरदत्ताने निरनिराळ्या पाठभेदांच्या युक्ता-युक्ततेची चर्चा केली आहे.

अशा तऱ्हेने धर्मशास्त्रावरील टीकांचा लेखक असणारा हरदत्त ही एकच व्यक्ती होती. आता हा हरदत्त व पदमंजरीकार हरदत्त हे दोन्ही एकच होते या संबंधीची प्रमाणे पुढे दिली आहेत :

(अ) द्वैतनिर्णयकार शंकरभट्टासारखे प्राचीन ग्रंथकार हे दोन्ही हरदत्त एकच होते असे मानतात.[१]

(आ) धर्मशास्त्रावरील टीकांमधून आणि पदमंजरीमध्ये अनेक ठिकाणी दक्षिणभारत व तेथील रीतिरिवाज, चोलदेश, कावेरीनदी याबद्दलचे उल्लेख आलेले असून अनेक द्रविडभाषेतील शब्दही आढळतात.

१. History of Dharmaśāstra, खंड १, पृ. ३५१

धर्मशास्त्रीय टीकांतील उल्लेख–

(१) गौतमधर्मसूत्रात (१५.१८) त्याने 'वल्ली' हा द्रविड भाषेतील शब्द सांगितला असून 'उतापि', 'सरली' अशी त्या भाषेतील वृक्षांची नावे सांगितली आहेत. (२) गौतमधर्मसूत्र व आपस्तंब धर्मसूत्र यावरील टीकांतून त्याने चोल देशाचा व तेथील रूढींचा अनेक वेळा उल्लेख केला आहे. (३) आपस्तंब गृह्य सूत्र (६.१४.६) व आश्वलायन गृह्य सूत्र (१.१२.८) या ठिकाणी त्याने कावेरी नदीचा मोठ्या भक्तिभावाने निर्देश केला आहे.

अशा प्रकारे हरदत्त हा दक्षिण भारतीय असून चोलदेश व कावेरी नदी यांच्याशी त्याचा निःसंशय संबंध असल्याचे दिसते. मित्रमिश्राने आपल्या वीरमित्रोदयात हरदत्ताला दाक्षिणात्य निबंधकार असे म्हटले आहे.[१] हाच निष्कर्ष पदमंजरीतूनही काढता येतो.

पदमंजरीतील उल्लेख

१) पदमंजरीच्या मंगलाचरणपर प्रास्ताविक भागात हरदत्त स्वतःचा उल्लेख दक्षिणभारतीय असा करतो.[२] २) या ग्रंथातही 'कूचिमंची' (प. मं. १.१०) व 'नीवि' (प. मं., ४. ६७३) हे द्रविड भाषेतील शब्द हरदत्ताने वापरले आहेत. ३) पा. सू. १. १. ५७ वरील टीकेत उदाहरण देताना चोल देशाचा हरदत्ताने आवर्जून उल्लेख केला आहे. (प. मं., १.२०२)

इ) धर्मशास्त्रावरील टीका लिहिताना हरदत्ताने व्याकरणाच्या नियमांचे कटाक्षाने पालन केले आहे. विशेषतः कल्पसूत्रकारांची अपाणिनीय रूपे त्याने ठिकठिकाणी दाखविली आहेत. साधारणतः पाठभेद असतील तेथे व्याकरणानुसार असलेले पाठ तो स्वीकारतो. पाणिनीच्या सूत्रांबरोबरच वार्तिके व महाभाष्यातील वाक्येही त्याने उद्धृत केली आहेत.

उलट पदमंजरीमध्ये अनेक वेळा कल्पसूत्रातील उतारे आले आहेत. कल्पसूत्रकारांचे विशेषही त्याने अनेक ठिकाणी स्पष्ट केले आहेत.

उ) धर्मशास्त्रावरील टीकांच्या व पदमंजरीच्या आरंभी हरदत्ताने शिवाला वंदन केले आहे. हरदत्त या नावावरून, तसेच त्याच्या घराण्यातील अन्य नावावरूनही शिवपूजा या घराण्यात प्रचलित असल्याचे दिसते.

---

१. History of Dharmaśāstra,, खंड १, पृ. ७०५.

२. यश्चिराय हरदत्तसंज्ञया विश्रुतो दशसु दिक्षु दक्षिणः । (पं. मं., १.३).

ए) पदमंजरी व धर्मशास्त्रावरील टीका यात पुष्कळ समान उतारे आले आहेत. खाली काही उदाहरणे दिली आहेत :

(१) आपस्तंब धर्मसूत्र (२.७ १७.४) वरील टीकेत 'सृष्टः' या शब्दाचा 'उत्साहवान्' असा अर्थ करून या शब्दाचा असाच उपयोग गौतम धर्मसूत्र (३.४.११) या ठिकाणी केल्याचे हरदत्ताने नमूद केले आहे. येथेच त्याने १.३.३८ हे पाणिनीय सूत्र उद्धृत करून त्यातील 'सर्ग' या शब्दाचा 'उत्साह' असा अर्थ होतो असे म्हटले आहे.

गौतम धर्मसूत्र (३.४.११) वरील टीकेत हरदत्ताने सर्ग या शब्दाचा 'उत्साह' अथवा 'निश्चय' असा अर्थ दिला आहे.

आता पदमंजरीमध्ये १.३.३८ या पाणिनीय सूत्रावरील टीकेत 'सर्ग' या शब्दाचा त्याने 'उत्साह' असा अर्थ केलेला आहे व या संदर्भात वर निर्देशिलेले ३. ४. ११ हे गौतमधर्मसूत्र उद्धृत केले आहे. या सर्व ग्रंथांचा लेखक एकच असल्याने ही एकवाक्यता आढळते.

(२) वेदांगांची व विशेषतः व्याकरणाची प्रशंसा करणारा परिच्छेद आपस्तंबधर्मसूत्र (३.३.७.११) वरील टीकेत व पदमंजरी (१.६,७) या ठिकाणी अक्षरशः समान आहे.

(३) आपस्तंब धर्मसूत्र (१.२.५.१८), गौतमधर्मसूत्र (१.६.५) यावरील टीका व पा. सू. ३.२.८३ वरील पदमंजरी टीका यामध्ये विशेष-नामातील अंत्य स्वराच्या प्लुतीसंबंधीचा परिच्छेद हा जवळ जवळ सारखाच आहे.

वरील सर्व विवेचनावरून धर्मशास्त्रावरील टीका लिहिणारा हरदत्त व पदमंजरीकार हरदत्त ही एकच व्यक्ती होती हे सिद्ध होते. एवढेच नव्हे तर लेखनशैली, विवेचनपद्धती व निरनिराळे पाठभेद विचारात घेण्याची लकब या समान वैशिष्ट्यांमुळे वरील निष्कर्षाला पुष्टीच मिळते.

३. हरदत्त : व्यक्तिपरिचय–

हरदत्ताने फक्त पदमंजरीच्या प्रारंभी सहा श्लोकामध्ये स्वतःसंबंधी त्रोटक माहिती दिली आहे. या श्लोकांचा सारांश पुढीलप्रमाणे सांगता येईलः–

(१) शिव व पार्वती यांना वंदन.

(२) गणपतीला वंदन.

अनुक्रमणिका

(३) वंशावळ[1]–

* पद्मकुमार (पिता) : श्री (माता)
* [पाठभेद – रुद्रकुमार, पद्मकुमारार्य]

* अग्निकुमार (ज्येष्ठ बंधू)
* (पाठभेद – अग्निकुमारार्य)

हरदत्त
(किंवा हरदत्तमिश्र)

याच श्लोकात हरदत्ताने आपल्या अपराजित नावाच्या आचार्यांनाही वंदन केले आहे.

(४) हरदत्त या विख्यात दक्षिणी पंडिताने पदमंजरी हा ग्रंथ लिहिला आहे.

(५) पदमंजरीचे निःपक्षपातीपणे पठन करण्याविषयी गुणग्राही वाचकांना विनंती.

(६) काशिकेवर इतर व्याख्या असतानाही पदमंजरी वाचकांना आवडेल याविषयी हरदत्ताला वाटणारा आत्मविश्वास.

वरील माहितीवरून व हरदत्ताच्या इतर टीकांतून मिळणाऱ्या माहितीवरून हरदत्त हा दक्षिणभारतातील चोल देशात कावेरी नदीच्या तीरावर रहात होता असे दिसते. पं. युधिष्ठिर मीमांसकांनी आपल्या 'संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास' या पुस्तकाच्या दुसऱ्या आवृत्तीत एक मत उद्धृत केले असून (पृ. ५८४) त्यानुसार हरदत्त हा मुळात 'कूचिमंची' या आंध्रप्रदेशातील गावचा राहणारा होता; व आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्याने चोल देशात स्थलांतर केले. हरदत्ताच्या वंशावळीतील पद्मकुमारार्य व अग्निकुमारार्य या पाठांवरून श्रीशचंद्र चक्रवर्ती यांनी असे अनुमान केले आहे की हरदत्त हा मद्रासी अय्यर असला पाहिजे.[2] हरदत्ताच्या घराण्यात शिवपूजा परंपरेने चालू होती याबद्दलचा उल्लेख यापूर्वीच केला आहे.

---

१. या विषयीचा श्लोक असा :
तातं पद्मकुमाराख्यं प्रणम्याम्बां श्रियं तथा ।
ज्येष्ठं चाग्निकुमाराख्यमाचार्यमपराजितम् ॥

२. काशिका, प्रस्तावना पृ. १८.

स्वत:विषयी हरदत्ताने फारशी माहिती दिलेली नसली तरी चोल देशातील रीतिरिवाज, रूढ आचार याविषयी पुष्कळ माहिती त्याने सांगितली आहे. उदाहरणार्थ गौतमधर्मसूत्र (२.२.२०) वरील टीकेत तो म्हणतो– 'सूर्य मेषराशीला असताना चोल देशातील मुली नाना रंगांच्या रांगोळचांनी जमिनीवर सूर्य व त्यांच्या सहचारी देवतांच्या आकृत्या काढून सकाळसंध्याकाळ त्यांची पूजा करतात; मार्गशीर्ष पौर्णिमेला गावात हिंडून जे काही मिळेल त्याचा देवाला नैवेद्य दाखवितात. सूर्य कर्कराशीला असताना व चंद्र पूर्वाफल्गुनी नक्षत्रात असताना मुली पार्वतीची पूजा करून यथाशक्ती देवापुढे अंकुरलेले मूग व मीठ ठेवतात. सूर्य मीन राशीला असताना व चंद्र उत्तराफल्गुनी नक्षत्रात असताना गृहस्थाश्रमी लोक लक्ष्मीची पूजा करतात.[1]'

४. हरदत्ताची ग्रंथसंपत्ती

व्याकरण व धर्मशास्त्र या उभयविध क्षेत्रात हरदत्ताने अलौकिक कामगिरी करून ठेवली आहे. हरदत्ताचे पुढील टीकाग्रंथ उपलब्ध आहेत :–

(१) पदमंजरी– काशिकावृत्तीवरील विस्तृत व विद्वत्तापूर्ण टीका.
(२) उज्ज्वला– आपस्तंबधर्मसूत्रावरील टीका.
(३) अनाकुला– आपस्तंब गृह्यसूत्रावरील टीका.
(४) आपस्तंब मंत्र-पाठ-व्याख्या.
(५) मिताक्षरा– गौतमधर्मसूत्रावरील टीका.
(६) अनाविला– आश्वलायन गृह्यसूत्रावरील टीका.
(७) आश्वलायन गृह्यमंत्रव्याख्या.

या खेरीज हरदत्ताने आणखी काही ग्रंथ लिहिले असावेत. आपण 'महापदमंजरी' नावाचा ग्रंथ लिहिला असून त्यात महाभाष्य व वार्त्तिक यांच्यातील विरोध दाखविला आहे, असा त्याने पदमंजरीतच उल्लेख केला आहे.[2] 'परिभाषाप्रकरण' नावाचा आणखी एक ग्रंथ रचला असल्याचेही त्याने पदमंजरीत नमूद करून ठेवले आहे.[3] हे दोन्ही ग्रंथ आज उपलब्ध नाहीत.

---

१. आपस्तंब धर्मसूत्र (२.११.२९.१५) यात यापैकी काही माहिती आली आहे.

२. भाष्यवार्तिकविरोधस्तु महापदमञ्जर्यामस्माभिः प्रपञ्चितः ।
(प. मं., १.१२३).

३. एतच्चास्माभिः परिभाषाप्रकरणाख्ये ग्रन्थे उपपादितम् ।
(प. मं., ४.४९२).

५. हरदत्ताचा कालनिर्णय

इतर प्राचीन ग्रंथकारांप्रमाणेच हरदत्ताचा कालनिर्णय करणे अवघड आहे. येथे हरदत्ताचा उल्लेख करणाऱ्या काही ग्रंथकारांचा विचार करणे युक्त ठरेल. सायणाचार्यांनी लिहिलेल्या माधवीय धातुवृत्तीत हरदत्त व त्याची पदमंजरी यांचा अनेक वेळा निर्देश केलेला आहे. या धातुवृत्तीचा काळ १४ वे शतक असा साधारणतः मानला जातो.[१] म्हणजे या अगोदर हरदत्ताचा काळ शोधावा लागेल.

चांडूपंडित नावाच्या टीकाकाराने नैषधीयचरितावर टीका लिहिली असून तिचा रचनाकाळ संवत् १३५३ (= इ. स. १२९७) असल्याचे त्याने स्वतःच नमूद करून ठेवले आहे.[२] चांडू पंडिताने अकराव्या सर्गातील ११७ व्या श्लोकावर टीका लिहिताना पदमंजरीचा उल्लेख केला आहे.[३] यावरून हरदत्त हा १३ व्या शतकाच्या अगोदर होऊन गेला असला पाहिजे हे निश्चित. इतकेच नव्हे तर पदमंजरीतील अवतरणे उद्धृत करण्याएवढ्या योग्यतेला हरदत्त १३ व्या शतकातच येऊन पोहोचला होता हे सिद्ध होते.

दुसरा एक खात्रीलायक पुरावा असा की धर्मकीर्तीने रूपावतार या आपल्या ग्रंथात हरदत्ताचे मत उद्धृत केले आहे. (रूपावतार, पृ. १५७). हे मत पदमंजरी १.२६४ या ठिकाणी आढळते. नीलकंठशास्त्री या इतिहासकारांनी एका शिलालेखाच्या आधारे रूपावताराचा काळ ११ वे शतक असा निश्चित केला आहे.[४] मैत्रेयरक्षित नावाचा व्याकरणकार धर्मकीर्तीचा उल्लेख आपल्या तंत्रप्रदीप व अन्य व्याकरणग्रंथात करतो. पुरुषोत्तमदेव या व्याकरणकाराने मैत्रेयरक्षिताचा उल्लेख केला आहे. धर्मकीर्ती, मैत्रेयरक्षित आणि पुरुषोत्तमदेव या तिन्ही व्याकरणकारांचा शरणदेवाने आपल्या दुर्घटवृत्तीत उल्लेख केला आहे. स्वतः शरणदेवानेच आपल्या ग्रंथाचा काळ शक

१. पहा : Dictionary of Sanskrit Grammar, पृ. २८४; प. कृ. गोडे यांचा लेख. Studies in Indian Literary History, पृ. २७३.

२. हॅंडिकि यांची नैषधीयचरिताची प्रस्तावना. पृ. १८ पहा.

३. येथील उतारा प. मं.; २.१५१ वर आढळतो.

४. 'A Note on the Rupāvatāra', Journal of Oriental Research, (Madras), खंड ३ रा, भाग २ रा, पृष्ठे २७७–२८०.

१०९५ (= ११७२) असा दिला आहे.[१] या सर्व ग्रंथकारामध्ये थोडे थोडे म्हणजे सुमारे २५ वर्षाचे अंतर मानल्यास हरदत्ताचा काळ इ. स. १०७२ च्या आसपास येईल.[२] अर्थात हे पंचवीस वर्षाचे अंतर केवळ अनुमानाने दिलेले असून यापैकी काही व्याकरणकार समकालीन देखील असण्याची शक्यता नाकारता येणार नाही.

काण्यांच्या मते हरदत्त हा इ. स. ११०० च्या सुमारास होऊन गेला असावा.[३] हरदत्ताने आपस्तंब गृह्यसूत्रावरील टीकेत देवस्वामीचा अप्रत्यक्षपणे उल्लेख केला असून काण्यांच्या मतानुसार देवस्वामीचा काळ इ. स. १००० १०५० यांच्या दरम्यान येतो. पतीच्या मिळकतीवरील विधवेच्या वारसाहक्काचे बाबतीत हरदत्ताची मते जुनी असून विज्ञानेश्वरानंतर (इ. स. १०७०–११००) अशी मते फारशी कोणी मांडली नसल्याचे काण्यांनी दाखविले आहे. यावरूनही वर निश्चित केलेल्या काळास पुष्टी मिळते.

हरदत्ताने आपल्या पूर्वीच्या ग्रंथकारांचा नामोल्लेख फारसा केलेला नाही. तथापि पा. सू. ४.१.२२ वरील टीकेत मात्र आपल्यापूर्वी होऊन गेलेल्या न्यासकार जिनेंद्रबुद्धीचा त्याने स्पष्ट उल्लेख केला आहे. महाभाष्यावरील प्रदीप ही टीका लिहिणाऱ्या कैयट या व्याकरणकाराने जिनेंद्रबुद्धीचा अप्रत्यक्षपणे अनेक ठिकाणी उल्लेख केला आहे. आता कैयट हा हरदत्ताचा पूर्ववर्ती होता असे दाखविता येते.[४] कैयटाच्या काळावर काही प्रकाश टाकता आल्यास त्याचा हरदत्ताच्या कालनिर्णयास उपयोग होईल.

---

१. गणपतिशास्त्री संपादित दुर्घटवृत्ती, पृ. १

२. पं. युधिष्ठिर मीमांसक यांनी जवळ जवळ हाच काल निश्चित केला आहे. त्यांच्यामते इ. स. १०५८ हा हरदत्ताचा काल आहे. पहा : संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास, (पृ. ४७३).

३. History of Dharmaśāstra, खंड. १, पृष्ठे ३५०–३५१.

४. कैयटाचे अथवा त्याच्या प्रदीप टीकेचे प्रत्यक्ष नाव हरदत्ताने दिले नाही. परंतु प्रदीप टीकेतील अनेक उतारे जसेच्या तसे किंवा क्वचित् काही शब्दांच्या फरकाने हरदत्ताने पदमंजरीत उद्धृत केले आहेत. दुसरे एक प्रमाण असे की, पा. सू. ७.१.६८, ७.२.२३, ७.४.४७, ८.१.६९ आणि ८.२.१ यावरील प्रदीपटीकेत जो गद्य मजकूर आला आहे त्याचे श्लोकबद्ध रूपांतर पदमंजरीत याच सूत्रांखाली आढळते. अशीच पद्य

काव्यप्रकाशावरील भीमसेन नावाच्या टीकाकाराच्या मते कैयट हा मम्मट व उवट यांचा भाऊ होता. प्रा. गजेंद्रगडकर यांनी या आख्यायिकेत तथ्य असल्याचे दाखवून मम्मटाचा काळ इ. स. १०५० च्या सुमारास निश्चित केला आहे.[१] यास अनुसरून कैयटाचाही काळ जवळ जवळ तोच म्हणजे ११ व्या शतकाचा पूर्वार्ध असा समजता येईल. पं. युधिष्ठिर मीमांसकांनीही कैयटाचा काळ इ. स. १०३३ असा दिला आहे. प्रा. का. वा. अभ्यंकरांचे मतेही कैयटाचा काळ इ. स. चे ११ वे शतक असा आहे. या सर्व गोष्टीवरून हरदत्ताचा काळ कैयटानंतर म्हणजे ११ व्या शतकाचा उत्तरार्ध हा होय असे म्हणण्यास हरकत नाही.

६. हरदत्ताची पदमंजरी

काशिकेवरील सुमारे आठ टीकांपैकी जिनेंद्रबुद्धीची न्यास ही टीका आणि हरदत्ताची पदमंजरी ही टीका या दोन विशेष प्रसिद्ध आहेत. यापैकी पदमंजरी ही टीका अत्यंत पांडित्यपूर्ण असून विद्वानांच्या आदराला पात्र झालेली आहे. या टीकेत काशिकावृत्तीचा केवळ अर्थ दिलेला नसून व्याकरणातील अनेक प्रश्नांवर भाष्यपद्धतीने विवेचन केलेले आहे. स्वतः हरदत्ताने म्हटल्याप्रमाणे, व्याकरणरूपी आम्रवृक्षावरील पदमंजरी म्हणजे जणू मोहोर आहे.[२] अर्थात् या विधानात बरेच तथ्य आहे पदमंजरीच्या रचनेमध्यें हरदत्ताने महाभाष्य, न्यास व प्रदीप यांचा उपयोग करून घेतला असून शिवाय स्वतःची अनेक स्वतंत्र मतेही मांडली आहेत.

जिनेंद्रबुद्धीची काशिकेवरील टीका जरी उपलब्ध असली तरी एकंदरीत काशिकेच्या अध्ययनाचा प्रसार खंडित झाल्याचे दिसून येते. एकतर काशिकाकार जयादित्य हा बौद्ध होता म्हणून म्हणा किंवा काशिकावृत्तीमध्ये काही सूत्रे ही पतंजलीने दिलेल्या सूत्रपाठाला धरून नाहीत व काही मजकूर

रूपांतरे हरदत्ताने महाभाष्य, काशिका व न्यास यामधील काही भागांची केली आहेत. तिसरे प्रमाण म्हणजे पा. सू. २.४.८४, ३.२.११५, ३.४.२ आणि ५.२.२१ यावरील टीकेत हरदत्ताने ज्या मतांचे खंडन केले आहे ती मते कैयटाचीच आहेत असे दाखविता येते.

१. गजेंद्रगडकर संपादित काव्यप्रकाश, सन १९३९, प्रस्तावना.

२. पहा : उज्जहार पदमञ्जरीमसौ शब्दशास्त्रसहकारपादपात्। (प. सं. १.३)

अनुक्रमणिका

हा पतंजलीच्या मतांशी विरोधी आहे म्हणून म्हणा, काशिकेकडे दुर्लक्ष झाल्याचे दिसते. भागवृत्तिकार व प्रदीपकार कैयट यानी काशिकेच्या अनेक मतांचे जागोजागी खंडन केले आहे. अशा स्थितीत हरदत्ताने काशिकेवर टीका का लिहिली असावी हे विचार करण्याजोगे आहे. अष्टाध्यायीवरील एक प्राचीन वृत्ती म्हणून काशिकेचे महत्त्व आहेच; परंतु हरदत्तासारख्या मध्ययुगीन व्याकरण-कारानेही काशिकेचे असाधारण महत्त्व ओळखले हे विशेष होय.[१] पतंजलीच्या महाभाष्यात अष्टाध्यायीतील सर्वच सूत्रे समाविष्ट झालेली नाहीत. कदाचित् हा मुद्दा ध्यानात घेऊन सर्व सूत्रांचे विवेचन करणाऱ्या काशिकावृत्तीवर हरदत्ताने टीका लिहिली असावी. अशा तऱ्हेने जिनेंद्रबुद्धीनंतर काशिकेकडे झालेल्या दुर्लक्षाची भरपाई हरदत्ताने केली असे म्हणता येईल.

काशिकाकारांनी अष्टाध्यायीवर टीका लिहिताना महाभाष्याखेरीज अन्य भाष्ये वा टीका यांचाही उपयोग केला होता. परंतु प्रामुख्याने याच कारणा-स्तव काशिकेत व महाभाष्यात काही जागी भिन्नता निर्माण होऊन काशिका ही महाभाष्याचे काटेकोर अनुसरण करणाऱ्या भागवृत्तिकार किंवा प्रदीपकार यांच्या सारख्या व्याकरणकारांच्या रोषाला बळी पडली. प्रदीपकार कैयटाने तर काशिकाकाराविषयीचा आपला विरोध, 'आहोपुरुषिका' (= आत्मप्रौढी) मिरविणारा, अशा शब्दात व्यक्त केला आहे[२]. त्याच्या मते, व्याकरणाच्या प्रांतात भाष्यकार किंवा वार्त्तिककार यांच्याहून कोणीही श्रेष्ठ नाही.[३] कैयटाच्या काळापर्यंत 'त्रिमुनि व्याकरणम्' हा सिद्धांत बद्धमूल झाला होता. स्वाभाविकपणे मुनित्रयाच्या मताविरुद्ध मत व्यक्तविणे हे सनातनी परं-परेला मान्य होण्याजोगे नव्हते. मात्र काशिकेच्या बाबतीत हरदत्ताचा दृष्टिकोण निराळा आहे. जरी तो महाभाष्याच्या परंपरेतला व्याकरणकार असला तरी अनेक ठिकाणी भाष्य व काशिका यात विरोध आला असता काशिकाराची मते त्याने उचलून धरली आहेत. पुष्कळ वेळा दोन्ही मतात समन्वय

१. 'इष्ट्युपसंख्यानवती' या काशिकेतील श्लोकावरील हरदत्ताचे व्याख्यान पहा. (प. मं., १.५)

२. पा. सू. ३.२.८७ वरील प्रदीप टीका.

३. पा. सू. ४.२.१०० वरील प्रदीप टीका.

अनुक्रमणिका

साधण्याचा प्रयत्न त्याने केला आहे.[1] वृत्तीचे विवेचन करताना महाभाष्यातील उतारे उद्धृत करून काशिका व महाभाष्य यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. या समन्वयवादी भूमिकेचा परिणाम भट्टोजि दीक्षितांसारख्या व्याकरणकारांवर होऊन त्यांनी अनेक ठिकाणी काशिकेचे अनुसरण केले. कालौघात काशिका ही भाष्यविरोधी आहे हा विचार मागे पडला. अर्थात् याचे पुष्कळसे श्रेय हरदत्ताला द्यावयास हवे.

काशिकेवर टीका लिहिली म्हणून प्रत्येक ठिकाणी हरदत्ताने काशिकेलाच उचलून धरले आहे असे समजण्याचे कारण नाही. हरदत्त हा स्वतंत्र विचारसरणीचा व्याकरणकार आहे. काशिकेतील दोष दाखविण्यास तो मागेपुढे पहात नाही. अनेक ठिकाणी काशिकेतील रचनात्मक दोष, विवेचनपद्धतीतील चुका व उदाहरणातील चुका त्याने दाखविल्या आहेत. विशेषतः वैदिक उताऱ्यांचे विवेचन करण्यात हरदत्त हा निश्चितच सरस आहे.

७. हरदत्त व जिनेंद्रबुद्धी

जिनेंद्रबुद्धी हा काशिकेवरील सर्वांत जुना टीकाकार होय. याचा काळ सामान्यपणे ८ व्या शतकाचा उत्तरार्ध किंवा ९ व्या शतकाचा पूर्वार्ध असा मानला जातो. हरदत्ताने जिनेंद्रबुद्धीच्या न्यास टीकेचा मुक्तहस्ताने उपयोग करून घेतला आहे. अनेक वेळा न्यासातील उतारेच्या उतारे हरदत्ताने शब्दशः घेतले आहेत. काही वेळा 'केचित्' किंवा 'अन्ये' या नावाखाली न्यासातील मते दिली आहेत, तर काही वेळा स्वतःची भर टाकून काही मते दिली आहेत. परंतु अनेक ठिकाणी हरदत्ताने जिनेंद्रबुद्धीच्या मतांचे खंडनही केले आहे. पतंजलीच्या मतास विरोधी असलेल्या मतांचे, तसेच ज्या मतांना परंपरेचा आधार नाही अथवा जी मते युक्तियुक्त नाहीत अशा मतांचे हरदत्ताने खंडन केले आहे. जिनेंद्रबुद्धीचा हरदत्तावरील प्रभाव मान्य करून सुद्धा हरदत्त हा जिनेंद्रबुद्धीपेक्षा अनेक बाबतीत श्रेष्ठ आहे असे निःसंशयपणे म्हणता येते. हरदत्त हा स्वतः निष्णात वेदाभ्यासक असल्याने जिनेंद्रबुद्धीपेक्षा वैदिक उदाहरणांचे विवेचन व वैदिक वाङ्मयाचे विशेष त्याने उत्तम प्रकारे स्पष्ट केले आहेत. अनेक विषयांवर हरदत्ताने मूलगामी विवेचन केले आहे. धर्मशास्त्र, तत्त्वज्ञान व वाङ्मय यामधील अनेक अवतरणे हरदत्ताने चपखलपणे उद्धृत केली आहेत.

---

१. पा. सू. २.२.९, २.४.७४, ३.१.२५, ३.२.८७, ३.४.६०, ५.१.२८, ६.२.१३९, ६.४.१३०, ७.२.११, ८.१.४६ यावरील प. मं. पहा.

अनुक्रमणिका

८. हरदत्त व कैयट

जिनेंद्रबुद्धीच्या न्यासाप्रमाणेच हरदत्ताने कैयटाच्या प्रदीपातून अनेक उतारे घेतले आहेत. महाभाष्यात जेव्हा एखादा मुद्दा सूचित केलेला असतो तेव्हा पुष्कळ वेळा कैयट व हरदत्त एकाच पद्धतीने त्या मुद्याचे विवेचन करतात. पुष्कळ अवतरणे, विशेषतः वाक्यपदीयातील अवतरणे दोन्ही टीकाकारांनी समान दिलेली आहेत. दोघांनी काशिकेतील सूत्रपाठ जेव्हा भाष्यविरोधी असेल तेव्हा ती स्थळे मुद्दाम निदर्शनास आणली आहेत. दोघेही अशा तऱ्हेने भाष्यकारांच्या पठडीतले व्याकरणकार आहेत असे म्हणता येईल. परंतु येथेही हरदत्ताने प्रदीपटीकेचे केवळ अंधानुकरण केलेले नाही. कैयटाच्या मतांचे त्याने अनेक वेळा खंडनही केले आहे. कैयटानंतर झाल्यामुळे त्याच्या टीकेतील त्रुटी हरदत्ताला टाळता आल्या. हरदत्ताचे विवेचन हे कैयटापेक्षा अधिक पांडित्यपूर्ण, सविस्तर व सोदाहरण असते व ही उदाहरणे वैदिक, अभिजात व शास्त्रीय अशा सर्वप्रकारच्या वाङ्मयातील असतात. शिवाय पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे काशिका ही सर्व सूत्रांचे स्पष्टीकरण करीत असल्याने हरदत्ताची सर्वच सूत्रांवरील टीका उपलब्ध होते हाही एक जमेचा भाग आहे. अर्थात या दोन्ही व्याकरणकारांची आपापल्यापरीने व्याकरणक्षेत्रात मोलाची कामगिरी झालेली आहे. कैयट या काश्मिरी पंडिताने पतंजलीच्या परंपरेचा प्रसार उत्तर भारतात केला; तर त्या सुमारासच हरदत्ताने दक्षिणेस काशिकेच्या अध्ययनाचे पुनरुज्जीवन करून काशिका व महाभाष्य यामधील दरी मिटविण्याचा प्रयत्न केला.

९. हरदत्ताची कामगिरी

जिनेंद्रबुद्धी व कैयट यांच्यापेक्षा हरदत्ताचे वेगळेपण दाखविल्यावर त्याच्या स्वतंत्र कामगिरीचे मूल्यमापन करू.

(अ) हरदत्ताच्या काळात काशिकेच्या संहितेत खूप दोष शिरले होते असे दिसते. काशिकेचा पाठ बराच अशुद्ध व विकृत झालेला होता. काशिकेवर टीका लिहिताना हरदत्ताने अनेक पाठभेद नमूद केले आहेत. त्यांचा केवळ निर्देश करूनच हरदत्त थांबला नाही, तर त्यापैकी कित्येक पाठभेदांची सविस्तर चर्चा करून शुद्ध पाठ ठरविण्याचा त्याने प्रयत्न केला आहे. हीच चिकित्सक दृष्टी त्याने लिहिलेल्या धर्मशास्त्रावरील अन्य टीकांतूनही

पहावयास मिळते. खरे तर हरदत्त हा काशिकेच्या चिकित्सक संहितेचा आद्य संपादक होय असे म्हणता येईल.[1]

(आ) काशिकेतील सूत्रपाठ व महाभाष्यातील सूत्रपाठ यांचा हरदत्ताने तौलनिक विचार करून दोहोंतील फरक विस्तारपूर्वक दाखविला आहे. काशिकेतील या सूत्रपाठातील बदलाचे समर्थन करताना तो केवळ 'विचित्रा हि वृत्तेः कृतिर्वृत्तिकारेण' असा मवाळ दृष्टिकोण स्वीकारतो.[2]

(इ) संस्कृत भाषेला पाणिनीच्या व्याकरणाने जखडून टाकले असले तरी त्याच्या नियमांचे साहित्यात अनेक वेळा उल्लंघन केल्याचे आढळून येते. साहित्यातील अशा अपाणिनीय रूपांची सुमारे १०० हून अधिक उदाहरणे हरदत्ताने पदमंजरीत उद्धृत करून त्यांच्या बद्दलची चर्चा केली आहे. अशी उदाहरणे देण्यास अगोदर हरदत्तानेच प्रारंभ केला असे म्हणता येईल. मैत्रेय रक्षित, पुरुषोत्तमदेव, शरणदेव इत्यादी व्याकरणकारांनी तर या विषयावर स्वतंत्र ग्रंथ लिहिले आहेत. त्यांनी मूळ प्रेरणा कदाचित् हरदत्तापासून घेतली असावी. हरदत्ताने ख्यातनाम कवींच्या अपाणिनीय प्रयोगांचे शक्य तेथे समर्थन केले आहे. मात्र यावरून या अपप्रयोगांचे इतरांनी अनुकरण करणे अयोग्य ठरेल अशी सूचनाही त्याने देऊन ठेवली आहे.[3]

या दृष्टीने हरदत्ताने संस्कृत साहित्याचे तीन प्रमुख भाग कल्पिले आहेत. (क) वैदिक साहित्य– हे साहित्य पाणिनिपूर्वकालीन आहे. पाणिनीच्या नियमांचे काटेकोरपणे पालन अर्थातच येथे शक्य नाही. ही गोष्ट ओळखून वैदिक वाङमयातील 'तथाकथित' अपप्रयोगांचे हरदत्ताने समर्थन केले आहे. (ख) आर्ष वाङमय– यात रामायण, महाभारत, पुराणे व स्मृतिग्रंथांचा समावेश केलेला आहे. या वाङमयात जे अपाणिनीय प्रयोग आढळतात त्यांचे 'आर्ष' म्हणून निर्वहण केले आहे. 'ऋषी हे स्वेच्छेने वागतात, व्याकरणाच्या

---

१. काशिकेच्या वाराणसी, चौखंबा व उस्मानिया विद्यापीठाच्या अशा तिन्ही संपादित आवृत्त्यामध्ये हरदत्ताने चर्चिलेल्या पाठभेदांकडे म्हणावे तितके लक्ष दिलेले दिसत नाही. वस्तुतः काशिकेची संहिता तयार करताना हरदत्ताने दिलेल्या पाठभेदांचा विचार करणे अगत्याचे ठरते.

२. पा. सू. ३.१.९५ आणि ३.३.२२ वरील प. मं. पहा.

३. तस्मादाप्तप्रयोगस्य यथाकथंचिन्निर्वाहः, न तु यथारुचि पद्ययोग इति धीरा मन्यन्ते। (प. मं., २.११४)

नियमांप्रमाणे नव्हे,' या आशयाचे विधान त्याने पुष्कळ वेळा केले आहे.[1] (ग) अभिजात साहित्य– यात हरदत्ताने कालिदास भारवी, माघ, भट्टी इत्यादी लेखकांच्या साहित्याचा समावेश केला आहे. यातील अपप्रयोगांविषयी हरदत्ताचे मत असे की कवी हे व्याकरणाच्या नियमांची फिकीर करीत नाहीत. 'निरंकुशाः कवयः' असे उद्‌गार त्याने वारंवार काढले आहेत. यापैकी काही अपप्रयोगांचे हरदत्ताने समर्थन केले असले तरी कित्येक वेळा हे अपप्रयोग समर्थनाच्या पलिकडचे असल्याचेही त्याने दाखविले आहे.

(उ) कात्यायन व पतंजली यांनी पाणिनीय सूत्रात शब्द किंवा अक्षरे कमी करण्याचे दृष्टीने अनेक बदल सुचवले आहेत. चांद्र व्याकरणात आणि इतर संप्रदायाच्या व्याकरणातून असे सुचवलेले बदल लक्षात घेऊन व पाणिनीच्या सूत्रात त्याप्रमाणे बदल करून आपापली सूत्रे रचलेली दिसतात. हरदत्ताने आपल्या अगोदरच्या व्याकरणकारांनी सुचवलेले बदल तर ध्यानात घेतले आहेतच; परंतु स्वतःदेखील पाणिनीय सूत्रात अनेक फेरफार सुचवले आहेत. या बाबतीत अनेक ठिकाणी सूत्रात अल्पाक्षरत्व कसे आणता येईल याचा त्याने विचार केला आहे. कित्येक ठिकाणी एखाद्या शब्दाची पुनरुक्ती टाळण्यासाठी सूत्रांच्या क्रमातही त्याने बदल सुचविले आहेत. ही विचाराची दिशा भट्टोजि दीक्षितांसारख्या व्याकरणकारांनी स्वीकारून सूत्रात अनेक फेरफार सांगितले आहेत.

(ए) हरदत्ताने कित्येक सूत्रांचे स्वतंत्र निरूपण केले आहे. (उदा. पा. सू. २.४.७१ वरील त्याचे व्याख्यान). पतंजलीने ज्या सूत्रांवर भाष्य लिहिलेले नाही त्या सूत्रांचे हरदत्ताने केलेले विवेचन कित्येक ठिकाणी लक्षणीय व मौलिक आहे. तसेच वैदिक रूपांच्या स्पष्टीकरणाचा जेथे प्रसंग येतो तेथे हरदत्ताचे व्याख्यान हे अधिक स्वीकरणीय असते. अनेक सूत्रांचे विवेचन करताना महाभाष्यातील पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष पदमंजरीतही केलेला असल्याने त्याची टीका म्हणजे महाभाष्य व काशिका यांना सांधणारा दुवा झालेला आहे.

१०. हरदत्ताची विद्वत्ता, लेखनशैली

हरदत्ताच्या बुद्धीला कोणताही विषय वर्ज नव्हता असे दिसते. वैदिक साहित्यापासून अभिजात साहित्यापर्यंत व षड्‌दर्शनापासून आयुर्वेदापर्यंत सर्व क्षेत्रात त्याची लेखणी लीलया संचार करते. वैदिक साहित्यातील अनेक वाक्ये तर त्याने उद्धृत केली आहेतच; परंतु अनेक ठिकाणी वैदिक

१. स्वच्छन्दमनुवर्तन्ते न शास्त्रमृषयः किल। (प. मं., ५.४२७)

वाङ्मयाची वैशिष्टचेही त्याने दाखविली आहेत. कल्पसूत्रांवर त्याने अनेक टीका लिहिल्या आहेतच; शिवाय कल्पसूत्रांतील अनेक उतारे व त्यांचे विशेष त्याने पदमंजरीत स्पष्ट केले आहेत. षड्दर्शनांपैकी सांख्य, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा इ. दर्शनांचा दृढ परिचय सिद्ध करणारे अनेक परिच्छेद पदमंजरीत आढळतात. व्याकरण व कोश वाङ्मय यातील नैपुण्याबद्दल निराळे सांगावयास नको. परंतु आयुर्वेदातील काही पारिभाषिक शब्दही त्याने स्पष्ट केले आहेत. हरदत्ताची बहुश्रुतता पुढील ग्रंथकारांच्या आदरास पात्र झाली असेल यात नवल नाही.

विद्वत्तेला साजेल अशीच हरदत्ताची भाषा व लेखनशैली आहे. पदमंजरीचे स्वरूप हे पुष्कळ ठिकाणी एखाद्या पांडित्यप्रचुर भाष्याप्रमाणे झाले आहे. हरदत्ताने पुष्कळ ठिकाणी योग्य ती उदाहरणे दिली आहेत; क्लिष्ट शब्दांचे अर्थ विशद केले आहेत; निरनिराळ्या न्यायांचा, वाक्प्रचारांचा व सुभाषितांचा उपयोग केला आहे. 'तथा तु न कृतम् इत्येव,' 'निरंकुशाः कवयः,' 'स्वच्छन्दचारिणः ऋषयः,' 'छन्दोवद् ऋषयः कुर्वन्ति,' 'व्याख्यानमत्र शरणम्' या सारखी काही विधाने हरदत्ताची आवडती असून वारंवार येतात.

११. हरदत्ताची आत्मप्रौढी

संस्कृत साहित्यामध्ये भवभूती, राजशेखर, जगन्नाथ पंडित यांच्यासारखे आत्मप्रौढी मिरवणारे ग्रंथकार दिसतात. हरदत्ताला या मालिकेमध्ये बसवावे लागेल. हरदत्ताची आत्मप्रौढी अनेक ठिकाणी व्यक्त झाली आहे. आपण स्वतः दक्षिणापथातील नावाजलेले ग्रंथकार आहोत असे सुरवातीलाच तो म्हणतो. काशिकेच्या अन्यव्याख्यांचा उल्लेख त्याने 'अविचारितरमणीय' असा केला आहे. काशिकाकाराच्या मनातील गूढ अर्थ आपण जाणतो असा त्याचा दावा आहे. व्याकरणाच्या क्षेत्रात तर्कारण्यामध्ये आनंदित मनाने प्रवेश केल्यावर हरदत्तरूपी सिंहाला कोण अडवू शकणार आहे असे तो दिमाखाने विचारतो.[1] महाभाष्याच्या अध्ययनासाठी घेतलेल्या श्रमांचा त्याला अभिमान आहे. तो म्हणतो 'महाभाष्याच्या अध्ययनासाठी ज्यांनी कष्ट उपसले आहेत त्यांनाच त्यांचे मर्म उमगेल, इतरांना नाही. आंधळे हजारोंच्या संख्येने असले तरी सूर्याला पाहू शकत नाहीत.[2]' याच्याही पुढे जाऊन तो म्हणतो की त्याच्याप्रमाणे

१. प्रक्रियातर्कगहनप्रविष्टो हृष्टमानसः ।
हरदत्तहरिः स्वैरं विहरन् केन वार्यते ॥ (प. मं., १.८१)

२. तदेतत् प्रतिपद्यन्तां भाष्ये कृतपरिश्रमाः ।
नान्ये सहस्रमप्यन्धाः सूर्यं पश्यन्ति नाञ्जसा ॥ (प.मं. २.५४ व २.१२४)

महाभाष्य संपूर्णपणे जाणणारा विरळाच असेल[1]! वरील विधाने हरदत्ताच्या एकूण पांडित्याला शोभतील अशी असली तरी जेव्हा या अहंमन्यतेच्या आहारी जाऊन तो आपल्या पूर्वसूरीला म्हणजे जिनेंद्रबुद्धीला 'देवानां प्रियः' (= मूर्ख) म्हणून हिणवतो,[2] तेव्हा ही त्याची दर्पोक्ती अश्लाघ्य ठरते.

१२. हरदत्ताचा प्रभाव –

काशिकेचे पुनरुज्जीवन करून हरदत्ताने काशिकेच्या अध्ययनाला नवीन दिशा दिली. उत्तरकालीन व्याकरणकारांवर हरदत्ताच्या पदमंजरीचा खूपच प्रभाव पडलेला दिसतो. ११ व्या शतकाच्या शेवटी होऊन गेलेल्या धर्मकीर्तीने किंवा १३ व्या शतकाच्या अखेरी होऊन गेलेल्या चांडू पंडितासारख्या टीकाकाराने हरदत्ताच्या पदमंजरीतील उतारे उद्धृत करावेत यावरून हरदत्ताची प्रसिद्धी लक्षात येईल. परंतु याहीपेक्षा सायणाचार्यांनी माधवीय धातुवृत्तीत आणि भट्टोजि दीक्षितांनी सिद्धांतकौमुदीत व प्रौढमनोरमेत पदमंजरीचा जो सढळ हाताने उपयोग करून घेतला आहे त्यावरून हरदत्ताचे व्याकरणक्षेत्रातील अलौकिक स्थान ध्यानात येईल. भट्टोजींनी पदमंजरीचा उल्लेख 'महाग्रंथ' व 'आकर ग्रंथ' (Source book) असा केला आहे.[3] भट्टोजींच्या शिष्यपरंपरेतील ज्ञानेंद्रसरस्वतीसारख्या शिष्यांनीही हरदत्ताविषयाचा असाच आदरभाव व्यक्त केला आहे. थोडक्यात म्हणजे हरदत्ताच्या पदमंजरीला साधारणतः कोणत्याही उत्तरकालीन व्याकरणकाराला डावलता आले नाही. या ठिकाणी धर्मशास्त्रातील त्याच्या कार्याचे मूल्यमापन केलेले नाही. तथापि याही क्षेत्रात त्याची कामगिरी मोलाची आहे. अशा तऱ्हेने दक्षिण भारताच्या मध्ययुगीन इतिहासात हरदत्त हा एक महान् व्याकरणकार व धर्मशास्त्रकार होऊन गेला असे निश्चितपणे म्हणता येईल.

संक्षिप्त चिह्नांचे स्पष्टीकरण –

पा. सू. = पाणिनी सूत्र

प. मं. = पदमंजरी (काशीहून प्रसिद्ध झालेली न्यास व पदमंजरी सहित काशिका. आकडे खंड व पृष्ठ दर्शवितात).

---

१. एवं प्रकटितोऽस्माभिर्भाष्ये परिचयः परः ।
तस्य निःशेषतो मन्ये प्रतिपत्तापि दुर्लभः ॥ (प. मं., १.७६)

२. प. मं. २.३६९; ५.४३३ पहा.

३. पा. सू. ३.४.४९ व ६.४.१५ वरील प्रौढमनोरमा ही टीका पहा.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडे

सत्तावनचे स्वातंत्र्ययुद्ध आणि त्याचे निंदक

यहा निहित है स्वतन्त्रताके आशाकी चिनगारी।

—सुभद्राकुमारी चौहान

१० मे १८५७ रोजी सुरू झालेल्या उठावाला इंग्रज इतिहासकार "शिपायांचे बंड" व सर्वसाधारणपणे भारतीय लेखक स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणून संबोधीत. पण स्वराज्यानंतर भारतीय लेखकातदेखील या उठावाला "शिपायांचे बंड" म्हणण्याची प्रवृत्ति अधिक प्रमाणात दिसू लागली आहे. या लेखकात मजुमदारासारख्या प्रसिद्ध इतिहासकारापासून तो कृपलानीसारख्या राष्ट्रीय चळवळीत भाग घेणाऱ्या राजकारणी पुरुषाचा देखील समावेश होतो. स्वराज्यानंतर अनेक पारतन्त्र्यपूजक मते "पुरोगामी" म्हणून समजली जात आहेत. त्यातलेच हेही एक आहे. त्यामुळे या मताच्या यथार्थतेची चर्चा करणे आवश्यक आहे.

मूलभूत शब्दांच्या व्याख्या

अशी चर्चा करण्यासाठी "शिपायांचे बण्ड" व "स्वातंत्र्य युद्ध" या मुद्याच्या शब्दांची व्याख्या करणे आवश्यक आहे.

ज्या बंडात शिपायाखेरीज इतर कोणी भाग घेतला नाही ते शिपायांचे बंड समजावे असे म्हणता येईल. पण ही व्याख्या बरोबर नाही कारण त्या अनुसार ज्या युद्धात शिपायाशिवाय कोणी भाग घेतला नाही त्या युद्धाला शिपायांचे युद्ध म्हणावे लागेल. ७१ साली पाकिस्तानशी झालेल्या युद्धात शिपायाशिवाय कोणीही भाग घेतला नाही म्हणून हे भारताचे पाकिस्तानशी झालेले युद्ध नसून भारतीय शिपायांचे पाकिस्तानी शिपायाशी झालेले युद्ध होते असे कुणी म्हटले तर त्याचे हसे होईल. तेव्हा युद्धात कुणी भाग घेतला या बरोबरच युद्धाची उद्दिष्टे काय होती हाही महत्त्वाचा प्रश्न ठरतो. शिपायांनी स्वतःचा पगार वाढावा, अधिक सुट्टया मिळाव्या, घर वगैरे सुख-सोयी मिळाव्या म्हणून बंड केले असेल तर ते केवळ शिपायांचे बंड ठरेल. कारण शिपाईपेशाच्या लोकांच्या राहणीमानात सुधारणा एवढेच त्याचे उद्दिष्ट

असते. शिपाईपेशा न करणाऱ्या लोकांना त्यात साक्षात स्वारस्य असत नाही. तेव्हा सत्तावनचे युद्ध हे शिपायांचे बंड होते असे म्हणणाऱ्यावर त्याचे उद्दिष्ट फक्त शिपाईपेशाच्या लोकांची सोय वाढवण्यापुरते मर्यादित होते असे सिद्ध करण्याची जबाबदारी येऊन पडते.

पण बंड शिपायांचे की आणखी कोणाचे हे पाहण्याच्या आधी मुळात बंड म्हणजे काय हे पाहिले पाहिजे. न्याय्य सत्तेविरुद्ध केलेल्या उठावाला बंड म्हणतात, आक्रमकाशी केलेल्या युद्धाला बंड म्हणत नाहीत. "भारताने १९६२ साली चीनविरुद्ध व १९७१ साली पाकिस्तानविरुद्ध बंड केले" असे कुणी म्हणत नाही. तेव्हा इंग्रजांना भारतावर राज्य करण्याचा नैतिक हक्क होता असे मानल्याशिवाय त्यांच्याविरुद्ध झालेल्या उठावाला बंड म्हणता येणार नाही. वस्तुतः परकीयांनी बलात्काराने देश व्यापला तर त्या कृत्याला लष्करी कबजा म्हणतात व लष्करी कबजा उठवण्यासाठी केलेल्या प्रत्याघाताला कोणीही बंड म्हणत नाही. यवनांनी देश व्यापला याचे वर्णन करताना समर्थांनी "माजले बण्ड यवनांचे" असे उद्‌गार काढले. बंड हे आक्रमकांचे, संरक्षकांचे नव्हे.

दुसरा मुद्याचा शब्द स्वातंत्र्य युद्ध हा आहे. परकीय सरकार उलथून पाडून स्वकीय सरकारची स्थापना करण्यासाठी जें युद्ध केले जाते त्याला स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणतात. अर्थात सत्तावनचे युद्ध हे स्वातंत्र्ययुद्ध नव्हते असे म्हणणाऱ्यांनी खालील गोष्टी सिद्ध केल्या पाहिजेत : (१) ईस्ट इण्डिया कंपनीचे सरकार हे परकीय सरकार नव्हते, किंवा (२) ते सरकार उलथून पाडण्याचा शिपायांचा उद्देश नव्हता, किंवा (३) ते सरकार पडले तरी त्या जागी दुसरे भारतीय सरकार स्थापित करण्याचा त्यांचा इरादा नव्हता, सरकार उलथून पाडून केवळ लूटमार करणे एवढाच इरादा होता.

आक्षेपमालिका

सुरवातीलाच हे सांगणे आवश्यक आहे की मजुमदारापासून कृपलानी-पर्यंत कोणत्याही लेखकाने वरीलपैकी एकही विधान सिद्ध करायाचा प्रयत्न देखील केलेला नाही व ही विधाने सिद्ध करण्याची आपल्यावर जबाबदारी आहे याची त्यांना यत्किंचित् देखील जाणीव नाही.

सत्तावनच्या निन्दकांचे आक्षेप थोडक्यात खालीलप्रमाणे मांडता येतील : (१) ब्रिटिश राज्य हे परकीय नव्हते असे म्हणण्याची सोय नसली तरी पेशवाई व तिच्या अंकित असलेली मोगलाई अशा ज्या ब्रिटिशपूर्व राज्ययंत्रणेचे पुनरुज्जीवन



करण्याचा या उठावाने प्रयत्न केला तिच्यापेक्षा ब्रिटिश राज्य अधिक प्रगतिकारक होते. मार्क्सवाद्यांच्या परिभाषेत सांगायचे म्हणजे भारताची ब्रिटिशपूर्व राज्ययंत्रणा ही सरंजामशाही होती, व ब्रिटिश सत्ता ही भांडवलशाही होती. सरंजामशाहीपेक्षा भांडवलशाही आर्थिक प्रगत असते. मजुमदारांच्या भाषेत सांगायचे म्हणजे ब्रिटिश राज्याने भारताचे बौद्धिक पुनरुज्जीवन घडवून आणले. सत्तावनचा उठाव यशस्वी झाला असता तर या पुनरुज्जीवनाचा मार्ग बंद झाला असता. (२) मजुमदारांचा दुसरा मुद्दा असा की सत्तावनच्या उठावाच्या मागे निश्चित योजना नव्हती. यदृच्छेने पडलेल्या ठिणगीमुळे वणवा पेटावा तसे या उठावाचे स्वरूप होते. राणी लक्ष्मीबाई व नानासाहेब पेशवे यांनी या वणव्यावर आपली पोळी भाजून घेण्याचा संधिसाधूपणा करून पाहिला. आपले राज्य परत मिळावे एवढेच त्यांचे वैयक्तिक ध्येय होते, भारताचे स्वराज्य हे त्यांचे ध्येय होते असे म्हणता येत नाही. (३) सत्तावनच्या उठावाला जनतेची सहानुभूति नव्हती. म्हणून ते जनतेचे युद्ध नसून राजेरजवाड्यांचे युद्ध व शिपायांचे युद्ध होते.

आक्षेपांची असंबद्धता

सत्तावनचे युद्ध हे स्वातंत्र्ययुद्ध होते की नाही या प्रश्नाचे उत्तर देण्याच्या दृष्टीने वरील सर्व आक्षेप अप्रस्तुत व असंबद्ध आहेत हे कुणाही वाचकाला कळून येण्यासारखे आहे. ब्रिटिश राज्याने पुनरुज्जीवन घडवून आणले, "सरंजामशाही" पेक्षा ब्रिटिशांची "भांडवलशाही" अधिक प्रगतिकारक होती वगैरे सिद्धान्त खरे मानले तर त्यावरून स्वातंत्र्यापेक्षा पारतंत्र्य अधिक चांगले असू शकते एवढेच सिद्ध होईल, सत्तावनचे युद्ध हे स्वातंत्र्ययुद्ध नव्हते असे सिद्ध होणार नाही. त्या युद्धामागे पूर्व योजना नसेल तर ते पूर्वयोजनेशिवाय झालेले स्वातंत्र्ययुद्ध होते एवढेच म्हणता येईल. आणि यात काही वदतोव्याघात नाही. अग्नि यदृच्छेने पेटला काय की मुद्दाम मंत्रपूर्वक अरणी घासून पेटवला काय, अग्नि तो अग्नि ! तसेच अकस्मात उडालेला युद्धाचा भडका पारतंत्र्याचा होम करून स्वातंत्र्याची स्थापना करू शकत असेल तर तो अकस्मात् उडाला म्हणूनच केवळ स्वातंत्र्याचा उद्रेक नव्हता असे म्हणता येणार नाही. उलट ज्या देशात स्वातंत्र्याची ऊर्मीच नाही अशा देशात केवळ यदृच्छेने परराज्य उलथून टाकून स्वराज्य स्थापू शकणारा भडका उडूच शकत नाही. एखाद्या लहानशा कंपूने निश्चित योजना आखून एखादा उठाव घडवून आणला तर तो कृत्रिम

व सामान्य जनतेच्या भावभावनांचा द्योतक नसलेला असू शकेल. म्हणून मजुमदार म्हणतात त्याप्रमाणे सत्तावनचा उठाव योजनापूर्वक नसेल तर स्वातंत्र्ययुद्ध हे विशेषण त्याला अधिकच यथार्थतेने लागू होते.

तसेच कंपनी सरकारने नानासाहेब पेशव्यांचे पेन्शन बंद केले नसते व राणी लक्ष्मीबाईचा दत्तक मान्य केला असता तर या व्यक्तींनी सत्तावनच्या उठावात भाग घेतला नसता हा मजुमदारांचा आरोप खरा मानला तरी तो उठाव स्वातंत्र्ययुद्धाच्या स्वरूपाचा होता की नाही हे ठरविण्यास तो अगदीच अप्रस्तुत आहे. भारताचे स्वातंत्र्य हे नानासाहेब व लक्ष्मीबाई यांच्या वैयक्तिक हिताचे होते एवढेच त्यावरून सिद्ध होईल. शिवाय नानासाहेब व लक्ष्मीबाई यांचे राज्य म्हणजेच स्वराज्य अशी सत्तावनच्या उठावात भाग घेणाऱ्यांची भावना असेल तर आपले राज्य परत मिळविण्याचा नानासाहेब व लक्ष्मीबाई यांचा प्रयत्न हा स्वराज्यस्थापनेचाच प्रयत्न ठरतो.

सत्तावनच्या उठावाला जनतेची सहानुभूती नव्हती हा आक्षेपही असाच अप्रस्तुत आहे. तो खरा मानला तर भारतीय जनतेला स्वातंत्र्याबद्दल आस्था नव्हती एवढेच सिद्ध होईल. झालेला उठाव स्वातंत्र्यासाठी नव्हता असे सिद्ध होणार नाही.

पेंढारी युद्ध

मजुमदार म्हणतात "There are not a few who seem to think that any fight by any group of Indians against the British must be regarded as a struggle for independence" प्रतिपक्षाचे विचार चुकीच्या स्वरूपात मांडून त्यांचे खंडन करून दाखवणे ही अप्रामाणिक लेखकांची नेहमीची पद्धत या वाक्यात दिसून येते. ब्रिटिशांशी झालेली "any fight" "कोणतीही झटापट" हे स्वातंत्र्ययुद्ध होय असे कुणीच म्हटलेले नाही. युद्धाचा उद्देश ब्रिटिश राज्य उलथून पाडण्याचा व त्याजागी स्वकीय सरकार स्थापन करण्याचा असला पाहिजे. प्रतिपक्षाचे म्हणणे चुकीने मांडून मग मजुमदार भाबडेपणाचा आव आणून विचारतात" पेंढाऱ्यांनी इंग्रजाविरुद्ध जो लढा दिला त्याला स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणता येईल काय? " उत्तरादाखल मजुमदारांना पुढील प्रतिप्रश्न विचारता येतील "पेंढाऱ्यांनी ब्रिटिश राज्य उलथून पाडण्याचा प्रयत्न केला काय? ते राज्य उलथून पाडण्यासाठी ब्रिटिश फौजांचा पराभव करणे आवश्यक होते. पेंढाऱ्यांनी कधी ब्रिटिश फौजावर

हल्ला केला काय? ब्रिटिश फौजांनी हल्ला केल्यावर आत्मरक्षणार्थ लढणे वेगळे व ब्रिटिश फौजांचा पराभव करण्यासाठी स्वतः पुढाकार घेणे वेगळे. तात्या टोपेने काल्पीवरून कूच करून झाशी वेढणाऱ्या सर ह्यू रोजच्या फौजेवर हल्ला केला. पुढे तात्या टोपे व राणी लक्ष्मीबाई यांनी ग्वाल्हेरवर हल्ला करून ते काबीज केले. या प्रकारे पेण्ढाऱ्यांनी ब्रिटिश सत्तेखालचा एखादा प्रदेश काबीज केला काय? सत्तावनच्या योद्धयांनी पेशव्यांच्या नावाने द्वाही फिरवली होती तशी पेण्ढाऱ्यांनी एखाद्या स्वकीय राजसत्तेच्या नावाने द्वाही फिरवली होती काय?" मजुमदार या सर्व प्रश्नांची उत्तरे होकारार्थी देऊ शकतील तर पेण्ढाऱ्यांचे युद्ध होते असे म्हणण्यास हरकत उरणार नाही. दुसऱ्या बाजीरावाने ब्रिटिशांना शह देण्यासाठी पेण्ढाऱ्यांचा उपयोग केला. या उपयोगाला स्वातन्त्र्ययुद्धाचे एक अंग म्हणता येईल. कारण वसईच्या तहाने गेलेले स्वातंत्र्य पुनः स्थापित करण्याच्या प्रयत्नाचा तो एक भाग होता.

शीख भारताबाहेरून आले !!

मजुमदारांच्या दुराग्रहाचा कळस पेंढाऱ्यांच्या उदाहरणापेक्षाही त्यांनी दिलेल्या वहाबींच्या उदाहरणांत दिसून येतो. ते म्हणतात "if we regard the fight against the English as a war of independence, by no logic can we withehold this nomenclature from the fight of the Wahabis against the Sikhs." आहे की नाही तर्कशास्त्र! वहाबी हे मुसलमान होते व मुसलमानाशिवाय कोणाचेही राज्य त्यांना स्वराज्य वाटत नव्हते. म्हणून ते शीख राज्याविरुद्ध लढले. स्वराज्य म्हणजे मुस्लिम राज्य ही व्याख्या मजुमदारांना मान्य असेल तर वहाबींचा शीखाविरुद्ध संग्राम हा स्वातंत्र्यसंग्राम होता हे त्यांना मान्य करावे लागेल. शिवाय "इंग्रजाविरुद्ध केलेला लढा हे स्वातंत्र्ययुद्ध, मग शीखाविरुद्ध केलेला लढा हे स्वातंत्र्ययुद्ध का नव्हे?" असे विचारताना शीख हेही इंग्रजाप्रमाणेच परकीय राज्यकर्ते होते असे मजुमदारांना सुचवायचे आहे काय? आर्य भारताबाहेरून आले या मिशनरी थापेप्रमाणेच शीख हे भारताबाहेरून आलेले आक्रमक होते असा एखादा जाडा शोध मजुमदारांनी लावला असणे त्यांच्या इतिहासबुद्धीकडे पाहिल्यास अशक्य वाटत नाही.

सारांश सत्तावनच्या उठावावरील आक्षेप सुबुद्ध माणसाने विचारात घेण्यासारखे नाहीत. शब्दांचे योग्य अर्थ समजणे व त्यापासून योग्य अनुमाने काढणे या प्राथमिक दर्जाच्या क्षमतेचा देखील त्यात प्रत्यय येत नाही.

◆ ◆ ◆

कामती (खुर्द) येथील एक शिलालेख

सोलापूरच्या पश्चिमेस सोलापूर-बेगमपूर रस्त्यावर साधारणपणे ९-१० मैलांवर कामती खुर्द नांवाचे एक लहानसे खेडे आहे. तेथे प्राथमिक शाळेसमोर एक चौकोनी पार आहे. त्या पाराच्या एका कोपऱ्यावर जमिनीत उभ्या गाड-लेल्या स्थितीत सदरील शिलालेख उपलब्ध झाला आहे. गांवकऱ्यांच्या सांगण्याप्रमाणे ती त्याची मूळ जागा नव्हे. गांवापासून थोडया दूर अंतरावर पूर्वी एक महादेवाचे देऊळ होते. त्या देवळाची पडझड झाल्यामुळे त्याचे दगड गांवकऱ्यांनी मुक्तपणे आपल्या घराच्या आणि विहिरीच्या बांधकामास वापरले आहेत. तिथल्या काही भग्नमूर्तींची मात्र त्यांनी गांवातच एका ठिकाणी व्यवस्था लावली आहे. त्या वेळीच ह्या आणि इतर दोन कन्नड शिलालेखांची* व्यवस्था गांवकऱ्यांनी गांवातच केली आहे. आज ते महा-देवाचे देऊळ कोठे होते ? त्याची नेमकी जागा कोणती ? हे कोणाही गांवकऱ्यांस सांगता येत नाही. कारण देवळाचे अवशेषस्वरूप अशी एकही वस्तू आज गांवाच्या आजुबाजूस दिसत नाही; पण महादेवाचे देऊळ एकेकाळी कामती जवळ होते असे जुन्या लोकांच्या सांगण्यावरूनच गृहीत धरावयाचे.

ह्या लेखाचे पूर्वी संपादन झाले किंवा नाही हे सांगणे साधनाभावी शक्य नाही. सोलापूर जिल्ह्याच्या गॅझिटियरमध्ये कामती गांवाचा आणि त्या लेखाचा ओझरतासुद्धा उल्लेख नाही. माझ्या मते सदरील लेखाचे संपादन झाले नसावे. कारण ह्या बाबतीत मी 'प्राचीन मराठी कोरीव लेख'कार डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांची भेट घेतली होती. त्यांच्या सांगण्यावरून असे समजते की – ह्या लेखाचा त्यांनी १५–१६ वर्षांपूर्वी एक ठसा घेतला होता. सध्या तो ठसा पुणे विद्यापीठांतच कोठे तरी असावा. त्यापुढे असेही सांगितले की त्यांना नक्की आठवत नाही. लेख मराठीत आहे की संस्कृतमध्ये आहे,

---

* ह्या लेखाव्यतिरिक्त कामती खुर्द येथे आणखी दोन कन्नड शिलालेख आहेत. त्यापैकी एक भग्नावस्थेत व फक्त वरचाच अर्धा भाग उपलब्ध आहे. लेख स्वच्छ व साफ आहे. दुसरा लेख गांवातील एका खाजगी (सिद्धेश्वर देऊळ) आहे. तो संपूर्ण आहे. पण तो कोणी वाचण्यास प्रयत्न केल्यास त्यात त्याला यश येईल असे वाटत नाही. कारण लेखा-साठी वापरलेली शिला फार खराब आहे व संपूर्ण शिलेवर लहानमोठी छिद्रे पडली आहेत.

अनुक्रमणिका

किंवा तो उत्तरकालीन असावा म्हणून त्याची मी नोंद घेतली नसावी.† त्यांनी त्याचे स्वतंत्ररूपाने संपादन केलेले नाही. व त्यानंतर इतरत्रही तो संपादित होऊन प्रसिद्ध झाला नसावा. म्हणून ह्या लेखाचे अद्यापी संपादन झाले नसावे अशी दाट शंका येते.

लेख चौकोनी स्तंभाकृति शिळेवर आहे. लेख असलेली शिळेची बाजू साधारण घोटीव आहे. संपूर्ण शिळेची लांबी अंदाजे ६ फूट (कारण काही भाग जमिनीत गाडलेला आहे, पण त्याची लांबी एकंदर ६ फूट असावी). रुंदी ११.४ इंच व जाडी १ फूट १.८ इंच आहे. प्रत्यक्ष लेखाची लांबी रुंदी २ फूट ६ इंच × १०.५ इंच आहे. लेखाच्या एकूण ओळी ४३ आहेत. त्यापैकी ओळ क्र. १६–२०, २३–२८, ३०–३३ आणि ३८–४२ ह्यांचा मात्र शेवटाकडील भाग कमी अधिक प्रमाणात फुटलेला आहे. त्यामुळे तेथील मजकुरास आपण मुकलो आहोत. अक्षरे ½ इंच लांबी रुंदीची आहेत आणि शेवटपर्यंत तोच आकार कायम आहे. शिलालेख सध्या उघडया मैदानात असल्याकारणाने ऊन वारा पाऊस ह्या नैसर्गिक कारणाने दिवसेंदिवस खराब होत जाणारच; पण त्याहीपेक्षा त्याची वाईट अवस्था लहान मुले वगैरे करण्याची शक्यता आहे. सध्या तरी काही ओळीच्या शेवटच्या भागास अशा कारणामुळेच आपण मुकलो आहोत व लेखाचा मध्यभाग खराब झाला आहे.

लेखाच्या शिरोभागी पाउण वर्तुळाकार चंद्र ? सूर्य ? चिन्ह आहे. आणि त्याच्या उजव्या बाजूस उभ्या सरळ तलवारीचे चिन्ह आहे. लेखाची लिपी देवनागरी आहे. लेख स्पष्ट आहे परंतु मध्यभाग मात्र खराब व अस्पष्ट आहे. लेखाच्या सुरवातीस कालोल्लेखाचा आढळ नाही पण ३६ व्या ओळीत शेवटी शके १२२ (—) असा उलेख आहे. दुर्दैवाने कालोल्लेखाचा चौथा आकडा आजला फुटून गेला आहे तरी तो काळ शके १२२०–१२२९ असा धरण्यास प्रत्यवाय नसावा.

लेखाचा मुख्य आत्मा, म्हणजे आशय व पाठ. मी ह्या बाबतीत अन-भ्यस्त असल्याकारणाने येथे देता येणे शक्य नाही. परंतु लेखाच्या सुरवातीस ओम (चिह्न) स्वस्ति श्री वंदे मल्लिकार्जून असे वाचता आले आहे.

† प्राचीन मराठी कोरीव लेख ' डॉ. शं. गो. तुळपुळे १९६१ पुणे विद्यापीठ प्रकाशन– ह्या बृहदग्रंथात फक्त शके १३३५ पर्यंतच्या शिला–ताम्र लेखांचे संपादन केलेले आहे.

लेखांत इतरत्र २–३ ठिकाणी 'मल्लिकार्जून' असा उल्लेख आला आहे. त्या वरून गांवकरी सांगतात त्याप्रमाणे महादेवाचे देऊळ पूर्वी कामती येथे असावे आणि त्याचाच उल्लेख लेखात मल्लिकार्जुन असा आला असावा. ३७ व्या ओळीत शेवटी 'कंमती' असा उल्लेख आहे, तो बहुधा आजच्या कामतीचे प्राचीन नांव असावे.

लेख संपूर्ण संपादित करण्यास कोणी पुढे आल्यास शक्य ती सर्व मदत करण्यास माझी तयारी आहे.

– आनंद ना. कुंभार

पुस्तक-परामर्श

मराठी रंगभूमीचा उष:काल –

[संपादिका – प्रा. सौ. माया सरदेसाई, मराठी विभाग
उस्मानिया विद्यापीठ, हैदराबाद – ७]

तंजावरच्या सरस्वतीमहाल ग्रंथालयात उपलब्ध झालेली मराठी नाटके ही प्राचीन मराठी वाङमयाच्या इतिहासातील एक अत्यंत वैशिष्टयपूर्ण अशी निर्मिती आहे. संस्कृतातील रामायण–महाभारतातील आख्यानांवर लहानमोठी काव्ये लिहिणारे कलाकवी आणि भगवद्‌गीतेच्या विविध अंगांवर भर देऊन तत्त्वचर्चा करणारे भाष्यकार यांनी संस्कृत वाङमयातील अत्यंत समृद्ध अशा नाटयवाङमयाकडे दुर्लक्ष्य का केले याचे उत्तर अद्यापीही मराठी वाङमयेतिहास-कारांना सापडलेले नाही; आणि प्राचीन मराठीत नाटय हा वाङमयप्रकार सर्वस्वी अनुपलब्ध आहे. असे मानूनच अन्य वाङमयप्रकारांची आजवर चर्चा होत आली. इतिहासाचार्य राजवाडयांनी प्रथमत: लक्ष्मीनारायण कल्याण हे तंजावरी नाटक संशोधून प्रकाशित केले त्यावेळेला नाटय या प्रकाराचीही प्राचीन काळात थोडीफार उपासना झाल्याचा मराठी वाङमयाच्या अभ्यासकांना साक्षात्कार झाला. तरीसुद्धा डॉ. लेले यांचा एकमेव अपवाद वगळला तर तंजावर येथील हा नाटकांचा ठेवा अगदी कालपरवापर्यंत अज्ञातातच राहिला होता. त्या दृष्टीने प्रा. सौ. माया सरदेसाई यांनी विविध संशोधनात्मक नियत-कालिकातून स्फुट रीतीने संपादन केलेल्या आणि आता 'मराठी रंगभूमीचा उष:काल' या नावाने ग्रंथरूपात आलेल्या नाटयसंशोधनाचे फलित अत्यंत कौतुकास्पद आहे.

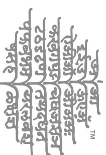
इ. स. १६८४ ते १७११ या काळात तंजावरच्या राज्याचे अधिपती असलेल्या शाहराजे भोसले यांच्या हरिहरविलास, लक्ष्मीनारायण कल्याण, सुभद्रापरिणय, गंगाकावेरी संवाद, आणि पंचभाषाविलास या पाच नाटकांचा संशोधनात्मक, विवेचनात्मक आणि रसग्रहणात्मक असा अभ्यास 'मराठी रंगभूमीचा उषःकाल' या पुस्तकामध्ये अंतर्भूत झालेला आहे. सौ. सरदेसाई यांनी प्रत्येक नाटकाची मूळ संहिता दिलेली असून अन्य प्रतीतील महत्त्वाचे पाठभेदही नमूद केलेले असल्याने सौ. सरदेसाई यांच्या संशोधनाला पाठ-चिकित्साशास्त्राची बैठकही प्राप्त झालेली आहे. या मूळ संहितांना त्यांनी जी विस्तृत प्रस्तावना जोडलेली आहे तीमध्ये तंजावरच्या एकंदर नाट्यकृतींचे स्वरूप दिग्दर्शित झालेले असल्याने अभ्यासकांच्या दृष्टीने तिचे महत्त्व फार आहे. वाङ्मयीन मूल्यमापन आणि प्रायोगिक समीक्षण अशा दुहेरी भूमिकेतून या तंजावरी नाटकांची सौ. सरदेसाई ह्यांनी चिकित्सा केलेली आहे. त्यांनी या वाङ्मयाचे अद्वितीयत्व आवर्जून सांगितलेले असले तरी त्याला भावुकतेने केलेल्या अतिरेकी स्तुतिपाठाचे स्वरूप आलेले नाही. कारण या नाट्य-वाङ्मयाच्या मर्यादाही सौ. सरदेसाई यांनी मोकळ्या मनाने नमूद केलेल्या आहेत. त्यामुळेच त्यांनी केलेले गुणग्रहण आणि दोषदर्शन यथोचित वाटते.

या नाटकांचे वाङ्मयातील अपूर्वत्व मान्य करूनही शाहराजे भोसले यांचा मराठी नाट्यकलेचा पाया घालणारे मानकरी म्हणून सौ. सरदेसाई यांनी जो निष्कर्ष काढला आहे तो मात्र विवाद्य स्वरूपाचा आहे. कारण विष्णुदास भाव्यांच्यापूर्वी ही नाटके लिहिली गेली असली तरी त्यांचे वाङ्मयीन लेखन आणि प्रायोगिक अवतरण हे महाराष्ट्रापासून दूर असलेल्या प्रांतात झाल्यामुळे मराठी संस्कृतीच्या विकासाशी त्यांचा कोणताही संबंध आलेला नाही. विष्णुदासांच्यापासून मराठी रंगभूमीची एक अविच्छिन्न अशी परंपरा सप्रमाण दाखविता येते आणि म्हणूनच त्यांना मराठी रंगभूमीचे जनक असे यथार्थपणे म्हणता येते.

अर्थात अशा एखाद्या विधानाशी मतभेद असला तरी त्यामुळे सौ. सर-देसाई यांनी केलेल्या संशोधनकार्याची थोरवी मुळीच कमी होत नाही. आजवर अप्रकाशित असलेले हे अपरिचित दालन रसिकांना खुले करून त्यांनी प्राचीन मराठी वाङ्मयाची बहुमोल सेवा केली आहे यात संदेह नाही.

—शं. गो. तुळपुळे, पुणे

✦ ✦ ✦



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई